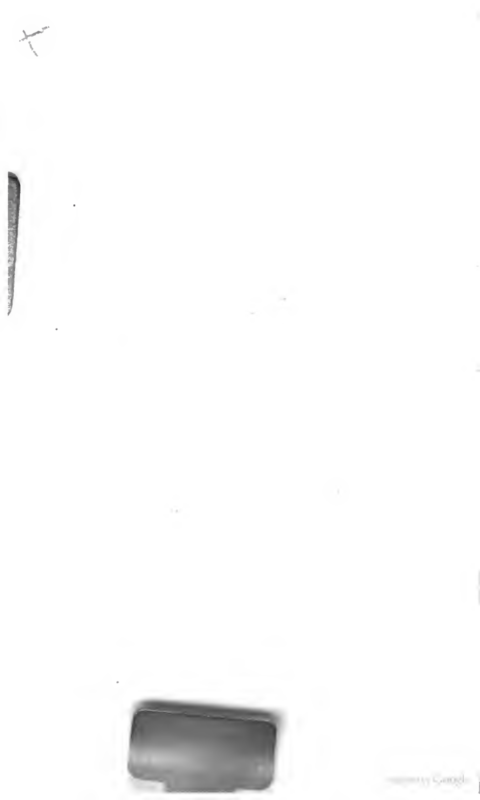
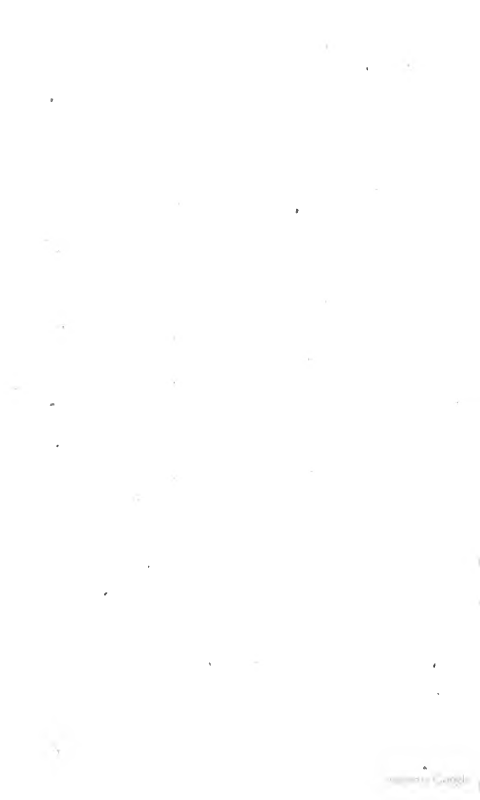








Die angeblichen Schriften

des

Areopagiten Dionysius,

übersetzt

und

mit Abhandlungen begleitet

von

J. G. V. Engelhardt,

Doctor und ordentlichem Professor der Theologie, Universitätsprediger und Direktor des homiletischen Seminariums in Erlangen.

Erster Theil.

Sulzbach,

in des Kommerzienraths J. E. v. Seidel Kunst- und Buchhandlung,

1823.

Vorrede.

Es kann in unserer Zeit und bei der Theilnahme, welche die mystische Theologie und die in Bezug auf sie angestellten Forschungen in verschiedenem Sinne erregen, nicht auffallend seyn, daß eine Uebersetzung der areopagitischen Schriften erscheint und Erläuterungen dieser für die mystische Theologie so bedeutenden Urkunden versucht werden. Doch darf der Uebersetzer sich der Pflicht nicht entziehen, die Würdigung seiner Arbeit dadurch zu erleichtern, daß er angiebt, in welcher Verbindung ihm diese Schriften zur ganzen Geschichte der mystischen Theologie überhaupt zu stehen scheinen. Der Begriff der Mystik selbst ist so verschieden aufgefaßt, von Gegnern so oft gemißdeutet und Gutes und Schlimmes untereinander geworfen worden, von Freunden so schrankenlos empfohlen und vertheidiget, daß hierüber einiges wenigstens anzudeuten, gerade an diesem Orte erforderlich scheint. —

Die Worte Mysterium, mystisch, Mysticismus, Mystik deuten im allgemeinen auf etwas geheimes, nicht allen bekanntes, nur wenigen Bewußtes hin. Der Sprachgebrauch hat aber diese Worte von jeher besonders auf religiöses Wissen, auf Kenntnisse und Anschauungen vom Verhältnisse des Menschen zu Gott und allem, was mit die-

sem Verhältniß zusammenhängt, angewandt. Die Mysterien der Griechen lehrten den Geweiheten die unter Bildern und Symbolen verborgenen Wahrheiten von dem einen ewigen Gotte, von der Welt, von des Menschen Bestimmung. Jedem Nichtgeweiheten waren diese Lehren Geheimniß und die Geweiheten erkannten sich an denselben als an geheimen Zeichen. Das Christenthum trat unter den Verfolgungen der ersten Jahrhunderte selbst als eine geheime Lehre auf, nicht für seine Bekenner, sondern für die Heiden und Nichtchristen überhaupt, welche an der neuen Lehre keinen Theil nahmen. Da aber mit dem vierten Jahrhunderte der christliche Glaube herrschend wurde, zeigte sich bald eine Trennung in den Christengemeinden selbst. Von allen Seiten vermehrte sich die äussere Kirche, die Annahme des Glaubensbekenntnisses befähigte zur Aufnahme in die große Gemeine und bei der Menge der Bekenner konnte es nicht fehlen, daß nicht viele bloß mit dem Munde bekannt, andre im allgemeinen oberflächlichen Begriff davon erlangt, wenige in Geist und Sinn der Lehre des Stifters eingedrungen und die heilsamen Wirkungen derselben an der Umgestaltung ihres ganzen innern Wesens erfahren hätten. So bei den Laien; ein ähnlicher Fall doch unter andern Modificationen trat bei den Lehrern ein. Diese mußten die Lehre, welche sie vortrugen, kennen, den Inhalt der Schriften verstehen, auf welche sie gegründet war und auf welchem Wege sie dazu kamen, hieng von ihrer geistigen Individualität ab. War der Verstand bei ihnen überwiegend, so nahmen sie sich aus den biblischen Schriften besonders das heraus, was diesen ansprach und verbanden es sich zu einem Ganzen, war es Phantasie oder Gefühl, so neigten sie sich zu dem hin, was sich für diese vorherrschende Eigenschaft ihrer Geistes eignete.

Um dieß deutlicher zu machen, müssen wir etwas weiter zurückgehen. Es ist der Zweck der christlichen Lehre alle Menschen durch Tugend selig zu machen. (Matth. 19, 16 — 17.) Wer, mit diesem Zweck bekannt, sich zu Erreichung desselben anschickt, findet bald, daß er mit eigner Kraft dazu nicht ausreiche, weil er ausser sich, am meisten in sich selbst mit einem übermächtigen Feinde, mit dem Irdischen, dem Sinnlichen, dem Fleischlichen zu kämpfen habe. Mitten in seinem Bestreben fällt er und sündiget, und die innere Stimme saget ihm, daß jeder Sünde Strafe folgen müsse. Er ist gezwungen; sich um seiner Sünden willen nach Trost, um seiner Besserung willen nach Beistand umzusehen. Die christliche Lehre kommt ihm mit beiden entgegen. Sie bietet ihm Versöhnung, sie verspricht ihm den Beistand des heiligen Geistes. Beide Lehren kann er glaubig hinnehmen, ohne weiteres, eigenartiges und geheimes dabei zu denken oder zu fühlen, oder er kann ihre Kraft erfahren. Im letzteren Falle werden ihm die Wirkungen dieser Lehren Fakta, innere Thatsachen, von welchen er gewißlich und wahrhaft überzeugt ist, die für ihn eben so geistige Wahrheit, Wirklichkeit und Gewißheit haben, als sinnliche Wahrnehmungen nach aussen. Von diesen zwei Haupt- und Grundlehren aus aber verbreitet sich ihm über alle andre Gegenstände des christlichen Glaubens ein neues Licht, und alle einzelne Theile der Glaubenslehre, von der Natur des Menschen, von seiner Bestimmung, so wie über das Wesen Gottes erlangen für ihn eine Gewißheit, wie sie nur eignes Anschauen, eigne Erfahrung geben kann.

Diesen Erfahrungsweg hat man von jeher den reinen mystischen genannt und ihn dadurch von dem andern unterschieden, welcher mit allgemeiner Kenntniß der Glau-

benslehren und äusserlichen sittlichen Wandel sich begnüget, ohne auf die gänzliche Umgestaltung des Wesens und die Erneuerung des Innern zu denken.

Aber bei jenem ersten Wege ist man bald auf Abwege gekommen. Bei allem christlichen Glauben und Thun ist die heilige Schrift immer die einzige sichere Grundlage und die Richtschnur des Rechten. Viele aber haben ihre eignen Erleuchtungen, ihre innern Offenbarungen der Schrift gleich oder über sie gesetzt, da sie doch bloß die Aussprüche der Schrift unterstützen, den Sinn für dieselben schärfen sollten. Ich meine hiemit nicht diejenigen, welche eine besondere Stimmung für das Lesen der heiligen Schrift fordern, und behaupten, daß ohne dieselbe uns vieles darin unverständlich bleiben müsse. Diese haben vielmehr vollständig Recht. Jede Schrift muß in dem Sinne gelesen werden, in dem sie geschrieben ist und wird dadurch allein verständlich. Allerdings muß, was kaum zu sagen nothwendig scheint, das Verständniß der Worte im weitesten Sinne vorausgehen, aber um den Geist des Schriftstellers zu fassen, muß er in seinem eignen Geiste gelesen werden. Die biblischen Schriften aber deuten überall auf einen Zustand unsers Innern hin, der nur dem deutlich ist, welcher sich selbst darin befunden hat, und für ihn allein die rechte Klarheit und Wirksamkeit erhält. Ist es ja doch bei andern Gegenständen allgemein anerkannt. Man fordert poetischen Sinn zum Verständnisse des Dichters, philosophischen zum Verstehen des Philosophen, den Sinn der bildenden Kunst für Kunstwerke, ja für jede einzelne edle und große That den verwandten Sinn des Herzens; warum sollte bei den göttlichen Schriften allein nicht eine Vorbereitung zu ihrer Einsicht, nicht eine Zusammenstimmung unsres Geistes mit dem der heiligen Schrift-

steller statt finden, warum sollte man unfolgerecht bei ihnen zugeben können, was bei andern verworfen wird, daß Kenntniß der Sprache hinreiche, den Homer zu fassen, oder daß gesunde Augen genügten, um einzusehen, was Phidias und van Eyk geleistet haben.

Das einzige mag zur Vorsicht bemerkt werden, daß der Sinn für die erwähnten, weltlichen und wissenschaftlichen Gegenstände immer nur wenigen gegeben sey, daß aber die Anlage, das Wort Gottes in seinem eignen Geiste zu fassen, in jedem Menschen ohne Ausnahme liege und nur des Aufweckens, des Bildens bedürfe. Der Bildungsweg aber, der dazu führt, ist kein anderer, als der Weg der Aenderung und der innern Erneuerung.

Ein anderer Abweg ist, daß manche im Bewußtseyn innerer Erleuchtung und Reinigung, diese selbst für das einzige, was Noth thut, ausgegeben, und dadurch allen Unterschied des äussern Bekenntnisses aufgehoben und vernichtet haben. Daran schließt sich die Verachtung aller wissenschaftlichen Untersuchungen der Gegenstände des Glaubens und bei denen, die noch weiter giengen, endlich die Abweisung aller äusserlichen Gnadenmittel, der Kirche, des Predigtamts, der Sakramente, des öffentlichen Gottesdienstes. Und sobald sie sich einmal von dem sichern Wege der Schrift entfernt hatten, änderten sie nach inneren Gefühlen die positiven Lehren des Christenthums, wie die Lehre von der Erlösung nach ihrem eignen Sinne, daß zuletzt der Christus der Bibel in einen wesenlosen Schatten zerfloß, indem er in jedem Einzelnen als das innere Licht sich zeigte, welches ihn erleuchtete. Das führt dann auf die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen schon in diesem Leben, welche so vieler Mystiker Ziel und Endzweck war, und sobald sie einmal dazu gelangt sind, ist der Ue-

bergang zu dem gefährlichsten aller Sätze leicht, daß für einen vollkommnen und auf diese Weise vergötterten alles äussere Thun und Treiben indifferent, und Sünde nicht mehr Sünde sey.

Diese Sätze, welche als von einzelnen Mystikern vorgetragen, als allgemein bekannt aus der Kirchengeschichte vorausgesetzt werden, hat schon ein Schriftsteller vom Anfange des vorigen Jahrhunderts einer der rüstigsten Vertheidiger lutherischer Orthodoxie als die Hauptsätze des unreinen Mysticismus bezeichnet. (Vgl. E. Löscher, Edle Andachtsfrüchte. Leipz. 1741. 8.)

Wir kommen auf die ersten Lehrer des Christenthums zurück. Die Väter der ersten drei Jahrhunderte können in Bezug auf Mystik in keine bestimmte Klasse gebracht werden. So sehr verschieden sie an Talent, Gelehrsamkeit, Charakter und Schreibart waren, so geht doch durch alle ein christlicher Sinn, der an den Hauptwahrheiten der Lehre Jesu hält, sie nach Kräften erläutert und gegen Feinde vertheidigt. Fromm sind sie alle, sie schrieben zu frommen Zwecken; das Geschäft des Schriftstellers war noch lange kein Handwerk. Sie fiengen schon an fremde Philosophieen für ihre Zwecke zu gebrauchen, aber mit der entschiednen Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit der einfachen christlichen Lehre, wie dieß noch neuerlich Clausen über die Apologeten vor Theodosius sehr gut gezeigt hat. Im Grunde sind sie also alle für reine Mystiker anzusprechen. Die Feinheiten später aufgekommner Systeme, die Distinktionen mit aller Vorsicht der Schule sind ihnen fremd, und man hat sich vergebens von allen Seiten bemüht, die Lehre dieser oder jener Kirche rein in ihnen zu finden. Sie kannten die Schranken der Schule nicht, und schrieben ihren Glauben, mit so viel Feinheit, Scharfsinn, Ord-

nung und Schmuck als jedem von ihnen eben zu Gebote stand. Anders wurde es, da die großen Glaubensstreitigkeiten anfiengen, die Kirche zu beunruhigen und zu verwirren. Seitdem die Spitzfindigkeiten der neuplatonischen Philosophie, welche alle frühern in sich aufgenommen und verschmolzen hatte, mit ihren Distinktionen und dialektischen Formen auf das Gebiet des christlichen Glaubens verpflanzt wurde, sah sich der Verstand, die Spekulation auf eigne Weise abgesondert beschäftigt. Das Wohl des Einzelnen, besonders des Lehrers hieng von dem Glauben oder dem Bekennen scharf bestimmter Begriffe, die man sich vom Unbegreiflichen gemacht hatte ab; die feinsten Unterschiede bildeten Partheien, es ergab sich ein Hüben und Drüben und über dem Lärme dieses formalen Streites zog sich die praktische Wirksamkeit in die Stille zurück. Die meisten der auftretenden bedeutenden Lehrer waren mehr oder weniger in die großen Streitigkeiten des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts verflochten, ihr öffentliches Auftreten geschah meist im Dienste ihrer Parthei. Von da an schieden sich die praktischen Theologen der frühern Zeit von den dialektischen, die allmählig auf ein geschlossenes System hinarbeiteten. Die Unterscheidung zwischen Mystikern und systematischen Theologen, oder wie man sonst diesen Gegensatz bezeichnen will, gewann einen Sinn; auch wenn man annehmen muß, daß kein systematischer Theologie ohne jenes praktische, rein mystische Moment gewesen sey oder seyn konnte. Die Synodalschlüsse bereiteten allmählig zu einem vollständigen dogmatischen Systeme den Stoff vor, um so mehr da die späteren Concilien Stellen früherer Väter als Beweisgründe brauchten und dadurch die Masse dieses Stoffes vermehrten. Origenes hatte in dem Buche von den Prinzipien vorgearbeitet, Augustinus große Beiträge geliefert, die meisten

Lehren waren nach und nach in der Forschung an die Reihe gekommen; so daß sich in Johannes von Damaskus Werk ein für seine Zeit vollständiges und reiches System gestalten konnte. Andre folgten und es entwickelte sich die Zeit der Scholastiker. Aber die praktischen Theologen waren nicht zurückgeblieben. Einzelne waren auf dem Wege der innern Betrachtung zu ähnlichen Resultaten, nur auf andere Weise modifizirt, gelangt, wie sie die Kirche aufstellte, und ein ganz für Beschauung, und inneres Leben geschaffenes Institut, das Mönchsleben erhob und verbreitete sich. Abgesehen von dem, was der Mönchsstand als Parthei und als Masse in den großen Glaubenskämpfen der Zeit gewöhnlich nicht zum Vortheil seines Charakters in der Geschichte leistete, gab er doch Anlaß, wenn auch als Extrem den praktischen Geist des Christenthums zu erhalten und eine große Menge Mystiker ist aus ihm hervorgegangen, zum deutlichen Zeichen, daß er die sinnende Thätigkeit beschaulicher Seelen vor allem begünstigt habe.

Zum Systeme aber drängte es diese Mystiker, wie wir sie nennen wollen, nicht. In den verschiedensten Formen sprachen sie das ihnen klar gewordne, das von ihnen erfahrene Geheime aus und bildeten sich dazu eine eigne von der Sprache des Systems verschiedene Sprache. Wir finden diese ihre Aussprüche in Briefen, in Gedichten, wir treffen sie als Exegese, wo das Bemühen den von ihnen erkannten Sinn mitzutheilen, sie zu ihrer dreifachen allegorischen Erklärung trieb. Sie bestreben sich den Schleyer aufzuheben, der über den Geheimnissen des Geistes liegt, sie finden Symbole und sprechen symbolisch, sie möchten den alles durchwehenden Geist Gottes allenthalben und an jeder Stelle zeigen und deuten. So geht dieser erkannte Geist in ihre moralischen Abhandlungen über, begleitet sie

als Prediger und sieht den Gang der Geschichte mit eigenen, sie sagen erleuchteten Augen.

Da nun so in kurzem Umrisse angegeben worden ist, wie auf dem Grunde der heiligen Schrift und der Individualität einzelner Christen und Lehrer die mystische Ansicht sich entwickelt hat, so ist von einer Einwirkung von aussen her noch Erwähnung zu thun, welche veranlaßte, daß die einzelnen zerstreuten mystischen Elemente sich zu einem Ganzen schlossen und als solches auftraten.

Es ist die neuplatonische Philosophie. Es kann hier nur angedeutet werden, wie diese (in den Resultaten der Speculation) ganz dem christlichen Mysticismus ähnlich, von Begriffen aufsteigend, endlich zur Idee des Einen Höchsten gelangt und die Vereinigung mit diesem zum Hauptziele des Menschen macht, wie ascetische Vorschriften den Weg zu dieser Vereinigung bahnen, und wie ihre geachtetsten Lehrer selbst himmlischer Erscheinungen, geistiger Entzückungen, ja des leibhaften Anschauens Gottes sich rühmten. Ihre auf anderm Wege erlangten Erfahrungen, die ganze Masse ihrer Resultate eigneten sich die Mystiker zu. Sie waren Geistesverwandte, welche an einem gegenseitigen Austausche der Ideen nichts Anstössiges fanden. Die Brücke aber, auf der vorzüglich und im reichsten Maaße neuplatonische Philosophie sich mit dem Christenthum vereinigte, war der angebliche Areopagite Dionysius in seinen noch vorhandnen Schriften. Es kann auf's einleuchtendste dargethan werden, daß dieser ungenannte Verfasser aus der platonischen Schule hervorgegangen sey, daß er ihre Schriften genau gekannt und geliebt habe und daß seine Absicht gewesen sey, die platonischen Ideen und die biblischen zu einem Ganzen zu vereinigen, um in sei-

ner Zeit den christlichen Lehren selbst den philosophischen Glanz zu geben, dessen sie ihm zu bedürfen schienen. Es ist leicht zu zeigen, wie es denn schon die erste Ansicht und Vergleichung seiner Schriften und der neuplatonischen jedem aufdringt, daß selbst sein geheimnißvolles, pomphaftes Auftreten in dem Geiste jener Schule lag und ich erinnere nur an das Gelübde der drei Schüler des Ammonius, worunter Plotinus sich befand, die Lehren dieses ihres Meisters nie schriftlich bekannt zu machen, welches sie freilich späterhin brachen.

Hievon aber wird an einer andern Stelle ausführlicher die Rede seyn. Für jetzt reicht es hin, das allgemein Zugestandne anzugeben, daß die Schriften, welche unter dem Namen des areopagitischen Dionysius vorhanden sind, zuerst die mystische Theologie als solche rein aufgestellt haben, und für alle folgende Mystiker eine reiche Quelle derselben geworden sind. Es kann uns hier auch die Streitfrage noch nicht beschäftigen, wann wohl diese Bücher entstanden sind, und wer sie verfertigt habe; es ist genug, daß wir wissen sie erscheinen und wirken vom sechsten Jahrhundert an, werden von dort an als ächte Schriften eines heiligen Apostelschülers gelesen, angewandt, übersetzt, commentirt und paraphrasirt. Denn diese ihre Wirkung allein ist für die Geschichte der mystischen Theologie wichtig und der Betrachtung werth. Mögen sie früher entstanden und zu hierarchisch-politischen oder andern Zwecken geschmiedet worden seyn; die Geschichte zieht sie erst in der Zeit in ihr Gebiet, wo sie in's Leben der Kirche eingreifen, wo sie Früchte tragen, welche, gut oder böse, genau nachgewiesen werden können. Von ihrem Ansehen, von ihrer allgemeinen Verbreitung aber zeugen ausser den Scholien des Maximus und den Paraphrasen des Pachy-

meres besonders die Bemühungen, welche die ausgezeich-netsten und einflußreichsten Lehrer der Kirche auf ihre Erläuterung gewandt haben, worunter Johann Skotus Erigena, Hugo von St. Viktor, Albert der Große, Thomas von Aquinum, und Dionysius der Kartheuser sich finden, zu geschweigen, daß alle mystische Schriften nach der Erscheinung der Dionysischen auf den Inhalt von diesen bauen, wobei nur die mystischen Werke Gersons, welche die Dionysischen Sätze fast nur erläutern, und die Schriften des Heinrich Suso genannt werden sollen. Auch von Robert Grosthead (im 13. Jahrh.) wird ein Kommentar über den Areopagiten angeführt.

Nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen bald eine Menge von Ausgaben dieser Schriften, erst, wie auch bei andern Griechen gewöhnlich, der lateinischen Uebersetzung, später des griechischen Originals. Schon 1498 wurde in Strasburg die lateinische Uebersetzung des Camaldulensers Ambrosius Traversari, jenes Mitwiederherstellers der klassischen Gelehrsamkeit, gedruckt, und in demselben Jahre in Paris mit den Anmerkungen des Jakobs le Fevre von Etaples, welcher die Uebersetzung des Ambrosius erläutert und verbessert. Die lateinische Uebersetzung von Konrad Klauserus erschien in Strasburg 1546, und von demselben Jahre existirt eine lateinische Ausgabe der areopagitischen Schriften, in welcher sich die Uebersetzungen des Johann Skotus Erigena, des Johannes Saracenus, des Ambrosius Traversari, und des Marsilius Ficinus finden zugleich mit der Paraphrase des Abbas Vercellensis und den Scholien Dionysius, des Kartheusers. Marsilius hatte aber nur die Schrift von den göttlichen Namen und die mystische Theologie übersetzt. Die Uebersetzung des Joachim Perionius erschien 1557 in Köln,

1567 in Paris, 1585 in Lyon; die des Nikolaus Gulonius 1608 in Paris und verbessert ebendaselbst 1629. In Strasburg erschienen des Dionysius Werke 1502 mit den Kommentaren des Hugo von St. Viktor, Albert des Grossen, Thomas von Aquinum, Ambrosius Traversari, Robert von Lincoln und einem Auszug des Abbas Vercellensis. Die Pariser Ausgabe bei Heinrich Stephanus enthält die Uebersetzung des Ambrosius Traversari, die Noten des le Fevre von Etaples, den Kommentar des Jodocus Clichtoveus. Die Uebersetzung des Lanselius kam 1625 in Paris heraus. —

Die erste griechische Ausgabe erschien in Basel 1539, es folgte eine andre von Venedig 1558 und eine Pariser 1562. Darauf besorgte Lanselius seine Ausgabe, welche den griechischen Text und seine lateinische Uebersetzung enthält und gab sie 1615 in Paris heraus.

Alle frühern Ausgaben aber übertrifft diejenige, welche der Jesuite Balthasar Corderius 1634 in Antwerpen an's Licht treten ließ und welche 1644 in Paris wieder abgedruckt wurde. Dieser letztern Ausgabe habe ich mich bei der Bearbeitung des Dionysius bedient. Sie ist nicht die eigentliche, unveränderte, abgedruckte Corderische, wie man aus den gewöhnlichen Angaben schließen könnte, sondern der Herausgeber Anton Stephanus hat dabei, wie er in einer Vorerinnerung an die Leser bemerkt, die Antwerper Ausgabe des Corderius zu Grunde gelegt, und der erste Theil enthält dann aus jener Ausgabe den griechischen Text aller areopagitischen Schriften mit der Uebersetzung des Corderius und dessen Anmerkungen, welche hinter jedem einzelnen Kapitel des Dionysius angehängt sind; und die vollständige Paraphrase des Pachymeres. Darauf folgt in demselben Theile eine Variantensammlung

über alle Werke des Dionysius, dann unter der Aufschrift: Onomasticon eine alphabetisch geordnete Erklärung der schwerern und ungewöhnlichen Ausdrücke des Areopagiten, endlich zwei Indices, wovon der eine die abgehandelten Gegenstände angiebt, der andre aber alle angeführten Schriftstellen aufzählt.

Der zweite Theil giebt zuerst den Prolog und die Scholien des Maximus über die areopagitischen Schriften mit der Uebersetzung des Lanselius, sodann die Paraphrase des Pachymeres über die Briefe und die Scholien des Maximus über dieselben mit der Uebersetzung des Corderius. Hierauf folgt das Leben und Lob des heiligen Dionysius aus griechischen Menaeen, das Leben und die Bekehrung des Dionysius von Simeon Metaphrastes; dann seine Lebensbeschreibungen von Suidas, Nicephorus und Michael Syncellus; die Erzählung seines Martyrertodes von Methodius; eine ähnliche Erzählung von dem Arzte Dionysius Guerinus; dann das Leben des Dionysius von dem Jesuiten Halloix mit dessen Anmerkungen; ferner desselben Halloix vier Fragen über des Dionysius Areopagita Leben und Werke; dann Beweise und Zeugnisse für die Werke des Dionysius aus des Jesuiten Martin Delrio Vindiciis Areopagiticis; eine apologetische Abhandlung des Lanselius über den Dionysius Areopagita und seine Schriften; eine Vertheidigung des Areopagiten gegen einen calvinistischen Ketzer von Johann von Chaumont. Zuletzt folgen noch Anmerkungen von Lanselius zu den Paraphrasen des Pachymeres über die Briefe, zu dem Leben des Areopagiten von Michael Syncellus, und zu einer alten Geschichte des Martyrertodes des Dionysius. —

Diese kurze Anzeige der Bearbeitungen und Ausgaben der Werke des Areopagiten wird hinreichen um zu zei-

gen, welcher großen Theilnahme sich diese Schriften zu erfreuen gehabt, wie sehr sie verbreitet worden sind, und wie man sie zu einem Mittelpunkte der mystischen Theologie und ihres Studiums gemacht habe.

Es wird dadurch begreiflich werden, wie bei einer Beschäftigung mit der Geschichte der mystischen Theologie auf die areopagitischen Werke vor allen muß Rücksicht genommen werden und wie sie den festen Punkt bilden, von dem aus vom fünften Jahrhunderte an rückwärts die Spuren der mystischen Ansichten verfolgt und vorwärts ihre weitere Ausbreitung und Verarbeitung auf dem Grunde dieser Schriften betrachtet und dargestellt werden kann.

Die Theilnahme an den mystischen Schriften hat sich in unserer Zeit erneuert und verschiedne Umstände haben sie nicht nur den Theologen und den Gelehrten interessant, sondern einer großen Menge von Lesern aus allen Ständen angenehm, lieb und wichtig gemacht. Borger hat in seiner trefflich geschriebenen Abhandlung de Mysticismo (Haag 1820. 8.) die Ursachen dieser Hinneigung zum Mysticismus zu entwickeln gesucht und sie theils in der unglücklichen äussern Lage Deutschlands während der französischen Unterdrückung, theils in der eingerissenen Gleichgültigkeit gegen die Religion überhaupt, welche ihren Gegensatz hervorrufen mußte, theils in der Kantischen und Fichtischen, vorzüglich aber in der Schellingschen Philosophie gesucht, welche er die eigentliche Mutter (genitrix) des Mysticismus nennt. Seine Abhandlung würde einen freiern Gang genommen und das Ganze umsichtiger dargestellt haben, wenn er die Rücksicht auf die ganze Geschichte der mystischen Ideen vom Anfange der christlichen Kirche hätte eintreten lassen. Die mangelhafte Kenntniß der Geschichte der mystischen Theo-

Theologie ist der einzige Fehler, welcher dieser sonst ausgezeichneten Schrift vorgeworfen werden muß.

Für diese Geschichte der mystischen Ideen in der christlichen Kirche hat die neueste Schrift von Schultheß einen trefflichen Weg eingeschlagen. In dem Buche, welches er betitelt: die Urkunden aller ächten Theosophie Christologie und Mystik, unmittelbar aus den Quellen gesammelt und in eine sich selbst erklärende Ordnung gebracht (Zürch 1820. 8.) giebt er erst den Begriff der Weisheit, wie er im Hiob, den Sprüchen Salomons, dem Jesus Sirach, dem Baruch, und dem Buche der Weisheit sich darstellt, in den größern Stellen dieser Bücher, die davon handeln; sodann geht er sie nach ihren verschiednen biblischen Bedeutungen durch, zeigt ihre Anlagen, und deren Bethätigung, die Schwierigkeiten und Hindernisse, die sie überwinden muß, ihren Anfang und ihre Wirkungen, spricht von der Scheinweisheit und der irreligiösen Weisheit überhaupt; von der nicht gelehrten Weisheit und schließt mit der Weisheit des Evangeliums. Davon geht er auf das Wort über, kommt dann auf den Geist und geht eben so die verschiednen Bedeutungen dieses Wortes im alten Testamente durch. — Er hat damit allerdings die mystischen Grundbegriffe, auf welche alle andre zurückführen, aufgestellt und sie von ihrer niedrigsten bis zu ihrer höchsten Bedeutung verfolgt. Wenn überhaupt jedes Theiles der Kirchengeschichte Anfangsquell und Grundlage im neuen und alten Testamente zu suchen ist, so müssen wir diese Schrift als einen trefflichen Beitrag zur Geschichte der Mystik ansprechen, und wenn auch der von einem andern Gesichtspunkt ausgehende Forscher zu andern Resultaten im Einzelnen gelangen sollte, der Weg ist hier ganz richtig angegeben, der bei allen ähnlichen Forschungen eingeschlagen ist. —

Zu bekannt ist, was in einzelnen Feldern der Kirchengeschichte für die Geschichte der mystischen Ideen Neander gethan hat, als daß es hier einer weitläuftigen Erwähnung bedürfte. Er hat in seinem Julian die mystische Stimmung jenes Zeitalters und der ganzen ersten Periode der christlichen Kirche, besonders bei den Heiden gezeigt, und den Einfluß derselben auf die Verbreitung des Christenthums nachgewiesen; er hat im Bernhard ein bedeutendes mystisches Zeitalter beleuchtet und den Kampf der Mystik mit der aufkommenden Dialektik dargestellt; er hat dieses Moment in der Schrift über die Gnostiker für die früheren Zeiten der ersten Periode besonders und ausschließlich berücksichtigt, und fährt fort in seinem Chrysostomus ein andres Zeitalter in dieser Hinsicht auf gleiche Weise aufzuklären, indem er eine bedeutende Erscheinung in die Mitte stellt und durch sie von ihr aus alle Umgebungen beleuchtet.

So müssen wir auch nicht übergehen, was in früheren Religionen dem Mysticismus ähnliches sich zeigt und den Vermuthungen Raum giebt, daß mittelbar oder unmittelbar auf die Gestaltung christlich mystischer Ideen dadurch gewirkt worden sey. Es kommen uns hier zuerst die Essäer entgegen, deren beschauliches separatistisches Leben so viele Vergleichungspunkte mit christlichen Mystikern darbietet, und über die uns ganz neuerlich Bellermann (Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthum über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821. 8.) die Hauptstellen der Quellen mit treffenden Bemerkungen geliefert hat. Sie weisen uns auf Verbindungen mit dem Osten von Asien hin und es möchte eine sehr wahrscheinliche Vermuthung seyn, sie im babylonischen Exil auf Veranlassung der Bekanntschaft mit zoroastrischen Lehren entstehen zu lassen;

wodurch die Verknüpfung dieser Sekte mit den östlichen Religionen hergestellt würde, obgleich nicht zu läugnen ist, daß dieß nicht von der indischen Lehre, sondern blos von der persischen gelten kann, welche wie Rhode, (die heilige Sage ꝛc. Frankfurt a. M. 1820. 8.) uns scheint unwiderleglich gezeigt hat, sich von allem spekulativen und abstrakten Mysticismus der indischen Systeme durchaus rein erhalten hat.

Und wie frühere mystische Spuren zu berücksichtigen sind, so ist gleichfalls als große Aufklärung anzunehmen, was in später entstandenen Religionen auf gleiche Art sich ähnliches entwickelt hat. Bei den muhamedanischen Mystikern ist diese Vergleichung durch Tholuks treffliches Werk (Ssufismus ꝛc. Berlin 1821. 8.) dessen Werth schon ehrenwerthe Stimmen anerkannt haben, ungemein erleichtert, und der Satz immer mehr bestätigt, daß die mystische Anlage eine Grundanlage der menschlichen Natur sey, welche sich unter gleichen oder ähnlichen Umständen überall auf gleiche oder ähnliche Weise entwickelt.

Solche Vorarbeiten sind es, welche den Plan einer Geschichte der mystischen Theologie immer ausführbarer machen, wozu uns von Bonn aus seit längerer Zeit Hoffnung gemacht worden ist. Soll eine solche Arbeit für die Kirchengeschichte überhaupt bedeutend und nützlich werden, so muß dabei der reine historische Weg streng eingeschlagen werden; denn Schriften, wie die Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus (Leipzig 1822. 8.) wollen sich doch für nichts anders geben, als für einen Versuch, ein und das andre über diese Gegenstände auch dem grössseren Publikum zur Kunde zu bringen, damit es über einen vielbesprochenen Gegenstand in angenehmer Form

einige historische Nachweisungen erhalte. Doch kann auch von einem solchen Werke gefordert werden, daß es den Begriff der Mystik scharf bestimme, und nicht alle irgend darauf Bezug habende Stellen neuerer Schriftsteller ohne Auswahl neben einander stelle; und daß es nicht unzähligemal wiedergesagte Irrthümer auf's neue vorbringe, wie etwa den Beinamen des Areopagiten „Vogel des Himmels“ aus der unächten Homilie des Chrysostomus wirklich für einen Ausspruch des Patriarchen von Constantinopel Johannes Chrysostomus nehme.

Wir sind auf dem Wege über die indischen Systeme klare und zweifelfreie Nachweisungen zu erhalten, seitdem die gelehrten Britten und unter uns A. W. Schlegel und F. Bopp die Sanskritquellen zugänglicher zu machen angefangen haben und Hoffnung da ist, daß wir endlich die Wedas selbst einsehen und dadurch über die älteste indische Lehre in's Klare kommen werden. Wenn erst diese indische Lehren so rein ausgeschieden und dargelegt sind, wie dieß Rhode mit den Zendlehren vortrefflich gethan hat, so werden sich die Berührungspunkte mit dem christlichen Mysticismus leicht finden lassen und die historische Forschung erhält feste Punkte, von welchen aus sie auf Einfluß und Wirkung dieser Lehren fortgehen kann.

Diese festen Punkte haben uns bis jetzt durchaus gefehlt. Dann wird auch erst der bis jetzt dunkle Gegenstand Licht erhalten, wie und in wiefern die griechischen Systeme orientalische Keime enthalten, und wie diese in den neuplatonischen Philosophen sich weiter entwickelten, oder ob diese das in ihnen liegende orientalisirende auf eignem Wege und auf welchem sie es erhalten haben. — Für die Neuplatoniker selbst ist eine günstige Zeit eingetreten, und wir sehen reicher Ausbeute in diesem Felde entgegen.

Schon hat uns Creuzer die ersten Theile des Proclus gegeben; wir erwarten mit Sehnsucht die Fortsetzung, und die von allen Seiten gewünschte und erwartete Ausgabe des Plotinus. Daran wird sich Kopps Ausgabe des größtentheils unedirten Damascius schließen und über die Ideen dieser Philosophen, durch ihre Verfolgung bis zu den ersten jonischen Philosophen hinauf helleres Licht verbreiten. — Alle diese Arbeiten stehen in nächster Beziehung zur Geschichte der mystischen Ideen, weil die bearbeiteten Schriftsteller Mitquellen des christlichen Mysticismus wurden, und dieser nicht verstanden werden kann, ohne daß man jene Quellen genau kennt. Zu dieser Kenntniß bereitet eine neue Abhandlung vor, die wir bis jetzt nur aus den Götting. Anz. St. 166 und 167. 1821 kennen: Philosophorum Alexandrinorum et neoplatonicorum recensio. Indem der Verfasser eine genauere Scheidung der verschiednen Zeitalter der alexandrinischen und neuplatonischen Philosophie vornimmt und jüdische, christliche und plotinisch-alexandrinische Philosophen sondert, bringt er eine besondere Klarheit in diesen ganzen Theil der philosophischen Geschichte, und der Nutzen daraus für die Behandlung der mystischen Geschichte ergiebt sich von selbst.

Zu so vielen und bedeutenden Arbeiten und Beiträgen zur Geschichte der mystischen Theologie möchte auch die vorliegende Arbeit als eine kleine Ergänzung ohne weitere Ansprüche gerechnet werden. Sie hat den Zweck, die mystischen, dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften rein und vollständig darzulegen. Sie giebt deshalb eine vollständige Uebersetzung dieser Schriften und bringt in eignen Abhandlungen dasjenige bei, was zu ihrer Aufklärung und Würdigung beitragen kann. Sie hat die Streitfrage über das Alter dieser Schriften besonders

deshalb nicht umgehen können, weil die neue Hypothese von Kestner die ältern Gründe unbrauchbar gemacht zu haben schien. Es schien am besten zu seyn, die Abhandlung von Dalläus, welche diese Gründe in ganzer Schärfe darstellt, in gedrängtem, aber vollständigem Auszuge beizubringen und was in ihnen übergangen ist, aus den betreffenden Werken dazuzufügen. Das Verhältniß zu den Neuplatonikern müßte in den Hauptumrissen dargelegt, die die Gründe des eigenartigen Vortrags und Styls dieser Werke nachgewiesen, seine Exegese beleuchtet und das ganze Ergebniß derselben für mystische Theologie zur leichten Uebersicht gebracht werden.

Eine solche Bearbeitung schien der Schriftsteller zu erfordern, welcher für alle folgende Mystiker erste Quelle gewesen ist. Die genaue Bekanntschaft mit ihm trägt das Meiste zu dem Verständnisse derer bei, welche ihn benützten und seine Ideen bearbeiteten, verbreiteten, ausschmückten. Man mag sich eine Geschichte der speculativen mystischen Theologie noch so verschieden denken, immer werden diese Schriften an die Spitze derselben gestellt werden müssen, weil in ihnen allein alle Elemente sich vereinigen, aus welchen der frühere spekulativere Mysticismus sich bildete, und welche der spätere vorfand und auf sie seine größeren und weitläuftigeren Gebäude gründete.

Der Verfasser.

Inhalt.

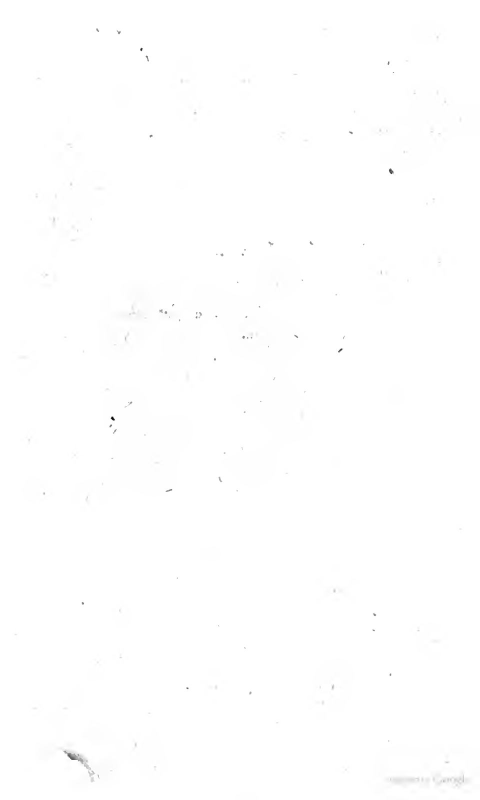
Inhalt.

Dalläus

Dalläus

über

das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften.



I.

Der Areopagite Dionysius wurde von Paulus zum Christenthume bekehrt, und zum ersten Bischof der athenischen Gemeinde bestellt. Das ist das einzige, was durch glaubwürdige Zeugen von ihm bekannt ist. Desto mehr weiß die Sage von ihm zu erzählen. Er, behauptete ehemals die Kirche von Paris, sey ihr Stifter, da sie doch urkundlich erst unter Dezius von einem andern Dionysius gestiftet wurde. Die Falschheit dieses Vorgebens haben in eignen Abhandlungen Jacob Sirmond und Johann Launoi sattsam dargethan. Zu einem andern Irrthume gab ein Betrüger Anlaß, welcher unter dem Namen dieses Areopagiten Dionysius mehrere Bücher schmiedete, über deren Aechtheit großer Streit zweier Parteien entstand. Die Bücher selbst sind folgendermassen betitelt: das erste: die himmlische Hierarchie, das andere die kirchliche Hierarchie. Es folgt darauf eine lange Abhandlung über die göttlichen Namen, eine kurze über die mystische Theologie, und zehn Briefe. Der gleiche Geist, welcher durch alle diese Schriften durchgeht, ihr gleicher Styl bezeichnet sie hinlänglich als Arbeiten eines und desselben Verfassers; von einigen sagt er dieß in Stellen seiner Schriften selbst aus. Außer diesen Schriften erwähnet aber der Verfasser in den vorhandenen noch mehrerer, von denen bisher keine Spur hat können aufgefunden werden, und die sonach gänzlich untergegangen zu seyn scheinen. Er nennt von diesen verlornen Werken, göttliche Hymnen, eine symbolische Theologie, eine Abhandlung von den intelligiblen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen, theologische Hypotyposen und eine Abhandlung vom gerechten und göttlichen Gerichte.

Man sollte denken, der berühmte und gefeierte Name des Verfassers, der ungemein wichtige Inhalt dieser Schriften, die sich über die höchsten Gegenstände des Glaubens verbreiten, die Personen, mit denen er durch seine Briefe in Verkehr zu stehen vorgiebt, alles dieß müßte diese Schriften, wenn sie je existirten, nicht nur bekannt, sondern auf's höchste berühmt und gesucht gemacht haben. Hiezu kommt die Menge und Größe der Schriften selbst, an welchen kein gleichzeitiger Schriftsteller ihm nur von weitem gleich käme, und die Bekanntschaft mit griechischer Litteratur und Philosophie, von der man bei jenen andern nur leise Spuren finden kann. Aber in den drei ersten Jahrhunderten, obgleich so viele christliche Schriftsteller aus ihnen übrig geblieben sind, findet sich auch in keinem eine Erwähnung dieser angeblich areopagitischen Schriften, viel weniger ein Bruchstück oder eine Anführung derselben; da doch diese Schriftsteller andere Schriften von Apostelschülern, z. E. den Brief des römischen Clemens an die Corinther, sehr häufig anführen.

II.

Dieß Schweigen möchte erklärt werden können, wenn nicht in den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte Anlässe und dringende Anlässe gefunden würden, dieser Schriften zu erwähnen. Man sollte denken, Schriftsteller, welche den ächten Dionysius anführen, oder solche, welche über die Stelle, wo seine Geschichte vorkommt (Apostelgesch. 17, 34.), schrieben; oder diejenigen, welche gegen Ketzereien schrieben, wider welche auch Dionysius, der falsche, in seinen Werken sich erhebt, müßten nothwendig, zur Erläuterung oder zur Bestätigung, die Worte des berühmten Apostelschülers angeführt haben.

Aristides aber sagt in seiner Apologie bloß von ihm, er sey ein Mann gewesen, wunderbar an Glauben und Weisheit, Bischof von Athen, der ein klares Bekenntniß

seines Glaubens abgelegt, und nach schweren Martern mit glorreichem Märtyrertode sey gekrönt worden.

Dionysius von Corinth hatte bloß von ihm gesagt, er sey von Paulus bekehrt worden, und der erste Bischof der atheuischen Kirche gewesen.

Beide wollten die Kirche mit Erwähnung des Dionysius erheben und preisen; doch sagen sie nichts von seinen Schriften, was besonders bei Aristides auffällt, welcher an den wissenschaftlich=gebildeten Hadrianus seine Apologie richtete, und also besonders von den trefflichen Schriften des Areopagiten zu reden Grund und Anlaß gehabt hätte.

Weder Augustinus noch Chrysostomus in ihren Abhandlungen über Apostelgesch. 17, 34 erwähnen das mindeste von den Werken des von Paulus bekehrten Areopagiten.

Irenäus beruft sich, um den Glauben der Kirche von einem Gott und Weltschöpfer, Christi Vater, als Lehre der Apostel gegen die Irrlehrer zu beweisen, welche mehrere Götter, Aeonen, annahmen, auf die ununterbrochene Tradition der von den Aposteln gestifteten Gemeinden, und führt zu diesem Behufe den Brief des Clemens an die Corinther, und den des Polycarpus an die Philipper als Zeugnisse an. Warum gebraucht er hiebei nicht die Stellen des Areopagiten de coelesti Hier. 2, 3; de divin. Nomin. 11, 6. 12, 3. 13, 3. 4. 28, 29, 30, und 4, 18 rc., er ein Schüler des Polycarpus, welcher nach des Dionysius Brief an ihn, dessen vertrauter Freund war? — Irenäus kannte also diese areopagitischen Werke nicht; und sie waren also nicht vorhanden; denn wären sie vorhanden gewesen, so war es ganz unmöglich, daß Irenäus sie nicht kannte. Eben so führt Tertullian in seinem Buche gegen die Valentinianer alle katholischen Schriftsteller auf, welche gegen die Träumereien der Gnostiker geschrieben

hatten; aber ob er gleich von Justinus, von Miltiades, von Irenäus spricht, eben so von Proculus, schweigt er doch gänzlich von Dionysius dem Areopagiten. Und warum führte Irenäus gegen den Saturninus nicht die schlagende Stelle aus dem vierten areopagitischen Briefe an: „Christus, als der nach seiner ganzen Wesenheit Mensch war.“ Dasselbe gilt von dem langen Streite über die Wiederaufnahme der nach der Taufe Gefallenen in die Kirche. Der Brief des Dionysius an den Demophilus setzt diesen Gegenstand so klar und deutlich aus einander, daß es bloß der Berufung auf ihn bedurft hätte, um allem Streite ein Ende zu machen. Aber niemand beruft sich darauf; nicht Tertullian, nicht die von Cyprian erwähnten afrikanischen Bischöfe, welche Ehebrecher; nicht spätere, welche Götzendiener ganz von der Buße ausschlossen. Mußten nicht diese areopagitischen Schriften zu jener Zeit ganz unbekannt seyn, wenn sie in solchen hitzigen Streitigkeiten nicht gebraucht wurden?

Die gleiche Bemerkung bietet sich bei der Ketzerei des Artemon dar, nach welcher Jesus ein bloßer Mensch, und vor seiner Geburt durch Maria nicht vorhanden gewesen sey. Warum führte man gegen sie nie die Stellen des Dionysius an (de Divin. Nomin. I. §. 4. II. §. 9. und 10. de caelest. Hier. IV. §. 5 und den ganzen 4ten Brief), in welchen deutlichst ausgesprochen ist, daß Jesus so wahrhafter Mensch gewesen sey, daß er immer überwesentlich gewesen; und auch, da er wahrhaft in's Wesen kam, sey er über alle Wesen überwesentlich erhaben; und was er als Mensch gethan habe, habe er als über den Menschen erhaben gethan. —

Eusebius in der Kirchengeschichte V. 28 führt einen Schriftsteller gegen die Artemoniten an. Dieser sagt, die Artemoniten hätten behauptet, ihre Lehre sey bis auf den römischen Bischof Viktor die Lehre der Kirche gewesen, dessen Nachfolger Zephyrinus habe sie erst verfälscht. Da-

gegen führt der Vertheidiger die Autorität der heiligen Schrift und der christlichen Schriftsteller an, welche vor dem Viktor lebten, aber nichts von Dionysius.

Eben so wenig führt Tertullianus gegen den Praxeas, welcher Vater und Sohn vermengte, die Hauptstelle de Diuin. Nomin. II. §. 5. an: Der Vater sey nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater.

Wie hätte Papias, welcher, nach Eusebius Kirchengeschichte III. im letzten Kapitel, der Erfinder des Chiliasmus war, es wagen dürfen, diese Lehre aufzustellen, wenn diese areopagitischen Schriften schon vorhanden gewesen wären, in welchen (Hierarch. Eccl. cap. 7.) ganz klar ausgesprochen wird: Andre sind, mir unbekannt wie, auf Gedanken und Meinungen verfallen, welche irdischen und körperlichen Ursprung verrathen, indem sie einen, diesem Leben ähnlichen, seligsten und heiligsten Zustand annehmen, der den Frommen versprochen sey; und frevelhaft zu behaupten sich erkühnten, diejenigen würden Speisen nehmen, welche diesem wandelbaren Leben gemäß sind, die doch den Engeln gleich seyn werden. Das verhüte Gott, daß irgend ein frommer Mann in solchen Irrthum falle!

III.

Das Buch von der himmlischen Hierarchie enthält eine genaue Beschreibung der Engel und besonders ihrer Eintheilung in neun Klassen. Alle Schriftsteller, welche nach der Bekanntwerdung der areopagitischen Schriften über die Engel geschrieben haben, berufen sich einmüthig auf dieselben; aber kein einziger von denen, welche diesen Gegenstand vor der Erscheinung der Areopagitica berührt haben.

So sagt Irenäus gegen die Gnostiker: Mögen sie uns immer die Zahl der Engel und die Ordnung der Erzengel herzählen, das Geheimniß der Thronen aufzeigen,

und die Verschiedenheiten der Herrschaften, der Fürstenthümer, der Kräfte und Mächte lehren. Sie wissen doch nicht, was sie davon sagen sollen.

Origenes zum Matthäus erkennt zwar einen Unterschied unter den Engeln an, indem er sagt, es seyen verschiedene Mächte, einige, die Christo dienten, andre, die zugleich mit den Propheten wirkten rc.; aber er weiß nichts von den neun Klassen des Dionysius.

Augustinus aber sagt es ganz deutlich, daß er den Dionysius nicht kenne. Denn in dem Buche gegen den Priscillian äußert er sich so: Daß Thronen, Herrschaften, Fürstenthümer, Mächte unter den himmlischen Geistern sind, glaube ich ganz fest; auch das, daß ein gewisser Unterschied sich unter ihnen finde; aber, verachte mich nun, den du für einen großen Lehrer hältst; welche es seyen, und ihren Unterschied weiß ich nicht. — Er setzt hinzu, in dergleichen schiene vorsichtige Unwissenheit, verwegenem Vorwitz vorzuziehen. Im Enchiridio zweifelt er sogar, ob Erzengel und virtutes (ἀρεταὶ) eins seyen, und was für ein Unterschied unter jenen vier Worten sey, mit denen Paulus die ganze himmlische Gesellschaft wohl habe umfassen wollen. — Gegen den Arianer Maximinus, der geschrieben hatte, die Engel würden zwar von den Erzengeln, aber diese nicht von jenen gesehen, fragt er: Von wem hast du das gehört, woher gelernt, wo gelesen? Wär' es nicht besser, du achtetest auf die heilige Schrift, in welcher wir ja lesen, daß sogar von Menschen Engel gesehen worden sind, wann und wie sie wollten. — Cyrill von Jerusalem sagt gegen die Arianer, welche über die Zeugung des Sohnes viel Ungehöriges vorbrachten: Sage mir doch erst, du kühnster Mensch, wie sich ein Thron von einer Herrschaft unterscheide, und dann forsche nach dem, was Christum angeht; sage mir, was ein Fürstenthum, was eine Kraft, was ein Engel ist, und dann forsche über den Schöpfer selbst nach.

Cäsarius, der es aus Basilius hatte, zählt nur sieben Ordnungen. Sieben Ordnungen, sagt er, sind, wie Judas geschrieben hat, und der hohe Apostel zählt.

Petavius sagt deutlich: Man wird bei keinem Alten, der in den ersten fünf Jahrhunderten gelebt hat, die Neunzahl der Engel finden, da die Werke des Dionysius noch nicht bekannt waren, welcher sie zuerst aufstellt.

So haben auch die Syrer in ihren Ritualbüchern zwar neun Engelordnungen in drei Hierarchien eingetheilt; aber sie nennen ganz gegen die Eintheilungsart des Areopagiten die erste Classe Engel, die zweite Seraphim, die dritte Wächter.

Die eigne Art, auf welche Dionysius (de Eccl. hierarch. 7. §. 4.) den Jesaias 6. vorkommenden Seraph erklärt, kennt keiner der ältern Ausleger, weder Basilius, noch Cyrill, noch Hieronymus, noch Theodoret.

IV.

Auch Historisches kommt in diesen Schriften vor, was sonst keiner von den Alten erwähnt hat. Darunter gehört die im siebenten Briefe angeführte Sonnenfinsterniß während Christi Kreuzigung. Der angebliche Dionysius erzählt, er habe dieselbe mit dem heidnischen Philosophen Apollophanes zu Heliopolis in Aegypten zur nemlichen Zeit gesehen, und genau beobachtet. Gleichfalls erwähnt er eines Hierotheus als Pauli Schüler und seinen Lehrer; der, ein frommer und weiser Mann, mehrere Schriften geschrieben, von denen er selbst mehrere anführt. Mit diesem und mit dem Bruder des Herrn, Jacobus, dem Apostel Petrus und dem Timotheus habe er jenen Körper gesehen, welcher den Urgrund des Lebens gegeben, und Gott in sich aufgenommen habe, also den Körper der Jungfrau Maria. Dahin gehört auch die Erzählung von der Vision des Carpus aus Kreta im achten Briefe.

Von diesen vier Geschichten sollte man glauben, alle Schriftsteller, welche dergleichen aufnahmen, müßten sie zuerst aufgenommen haben. Aber man findet sie weder bei Papias, noch bei Hegesippus, nicht bei Irenäus, und nicht bei Clemens. Und der fleißige Sammler Eusebius, der so sorgfältig und mit so großen Mitteln nach allem forschte, was die Zeit nach dem Tode Jesu historisch aufklären konnte, weiß gleichfalls von keiner dieser Erzählungen ein Wort. Auch die Ausleger zu den Stellen vom Leiden Christi wissen nichts davon, so wenig als Augustinus, der diese Sonnenfinsterniß für keine natürliche hielt, ohne sich auf dieß Zeugniß des Dionysius zu berufen. Origenes erklärt die Sonnenfinsterniß, welche über die ganze Erde sich verbreitete, als eine über das ganze Land Judäa, ohne den Beweis aus Dionysius gegen die heidnischen Gegner zu nehmen, daß sie auch in Aegypten sey beobachtet worden. Derselbe Fall ist bei Hieronymus Auslegung dieser Stelle. Die zwei gelehrtesten Schriftsteller des christlichen Alterthums kannten also diese Schriften nicht. Ihre Nichtkenntniß ist wohl ein starker Beweis für derselben Nichtdaseyn. — Eben so erwähnt kein Schriftsteller die von Dionysius im zehnten Briefe angeführte Prophezeiung, die er selbst dem auf Patmos im Exile lebenden Apostel Johannes zum Troste gegeben haben will, daß er bald befreit nach Asien zurückkehren werde.

So viel von den Schriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts in diesem Bezug. Nun Einiges von denen des vierten und fünften. —

V.

Man weiß, wie viele ganz klare Stellen über die Trinität in den areopagitischen Schriften vorkommen, so klar, daß selbst die Nicänische Verdammungsformel des Arius nicht deutlicher sich ausspricht. Wie konnten dennoch einige Väter, wie Tertullian, Origenes, Novatian, Dionysius von Alexandrien, und selbst Justinus sich so

hart über die Gottheit des Sohnes und des Geistes äuſ- ſern, als ſie thaten, wenn ſie dieſe Stellen kannten? Wie kam es, daß die Vertheidiger der Dreieinigkeit gegen die Arianer in den folgenden Jahrhunderten dieſe Stellen nicht aufführten, nicht Athanaſius, der doch viele Stellen frühe- rer Väter wider ſie vorbringt, ſo wenig als alle andern Schriftſteller über den gleichen Gegenſtand bis zum ſechs- ten Jahrhunderte.

Dionyſius braucht das Wort ὑπόςασις ſchon ſo, daß es die göttliche Perſon von der göttlichen Natur verſchie- den bedeutet, und nicht als ein von ihm erfundenes, ſon- dern als ein bei den Theologen jener Zeit gebräuchliches. Dieß Wort aber gebrauchten die griechiſchen Theologen (nach Morinus) zuerſt auf dem Concilio zu Alexandrien (362 n. Chr.). Vorher war daſſelbe den Orthodoxen im Abendlande verdächtig; auch äußerte ſich Hieronymus ſehr ſtark gegen daſſelbe. Gleichfalls im vierten Jahrhunderte behauptete Aerius, das biſchöfliche Amt ſey nicht über das des Presbyters. Epiphanius ſuchte ihn zu wider- legen, ohne im geringſten des Dionyſius zu erwähnen, deſſen Beſchreibung einer ganz vollendeten Subordination und Kirchenordnung ſtatt aller Widerlegung geweſen wäre. Nie führte Auguſtinus im pelagianiſchen Streite die ganz klar für ihn ſprechende Stelle aus der kirchlichen Hierar- chie (Kap. 3. §. 7. u. 11.) an, welche von der Verderbtheit der menſchlichen Natur handelt.

Vergebens ſucht man auch auf der epheſiniſchen und chalcedoniſchen Synode gegen Neſtorius und Eutyches An- führung der ſchlagenden Stellen aus dem Areopagiten, welcher ſogar die eigentlichen Ausdrücke der chalcedonen- ſiſchen Synode ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως ἀμετα- βόλως braucht.

Alſo auch zu dieſer Zeit waren die Areopagitica noch nicht bekannt.

VI.

Eusebius führt bekanntlich in der Kirchengeschichte, um die Richtigkeit des Kanons zu erweisen, alle ihm dafür bekannte Stellen der alten Schriftsteller an; aber nirgends den Dionysius, der doch alle neu- und alttestamentliche Bücher auf's deutlichste aufführt, ja sogar die so viel bezweifelte Apokalypse dem Apostel Johannes mit klaren Worten zuschreibt. Wie hätte auch der Alexandriner Dionysius dieses Buch dem Johannes so geradezu absprechen können (nach Eusebius Zeugniß), wenn er die areopagitischen Schriften gekannt hätte? Eusebius führt sogar diejenigen Schriftsteller an, welche gewisse Bücher zitirt oder über sie geschrieben haben; aber bei dem allen nichts von Dionysius. Der gleiche Fall tritt beim Briefe an die Hebräer, und bei dem des Jacobus ein.

Ueberdieß nennen weder Eusebius noch Hieronymus, noch Gennadius den Dionysius in ihren Verzeichnissen christlicher Schriftsteller. Kaum glaublich ist es, daß Eusebius, da er den Dionysius selbst aufführt, seine weitläuftigen wichtigen Werke sollte vergessen haben, und nichtig ist der Einwurf, daß er sie mit Fleiß übergangen, weil er, Eusebius, ein geheimer Freund der Arianer gewesen sey. Hätte also Eusebius niemanden von den vornicänischen Vätern angeführt, als wer sich zum Arianismus neigte. Nein, vielmehr alle, mit sehr wenigen Ausnahmen, nennt er, und darunter wahre Säulen der nicänischen Orthodoxie. Hält doch auch selbst der eifrigste Vertheidiger der Aechtheit der areopagitischen Schriften, diesen dem Eusebius gemachten Vorwurf für eine Schmähung. —

Uebrigens hätte Eusebius immer mit Verschweigung der Quelle, die Geschichte von der Sonnenfinsterniß, von Hierotheus, von Carpus, von Johannes erzählen können, aber wir finden kein Wort davon in seinen Werken. Der Vorwurf des Arianismus trifft die Fortsetzer des Eusebianischen Verzeichnisses, Hieronymus und Gennadius nicht,

und doch schweigen auch sie von Dionysius, da es doch ihre Pflicht, als Fortsetzer, gewesen wäre, das von Eusebius Uebergangene und Vergessene nachzutragen und zu ergänzen. Dieß hätte auch die gute Sache selbst, nachdem sie in Nicäa gesiegt hatte, verlangt, wenn etwa frühere gegnerische Schlauheit die herrlichen Werke im Dunklen zu halten gewußt hätte.

Die Gegner sagen zwar einerseits, Hieronymus habe bloß die von Eusebius aufgeführten Schriftsteller in sein Verzeichniß aufnehmen wollen, und dann folge daraus, daß Hieronymus die Schriften nicht gekannt hätte, noch gar nicht, daß sie überhaupt nicht vorhanden gewesen wären. Aber das erste ist falsch, weil Hieronymus deutlich angiebt, er wolle alle Schriftsteller, die über die heil. Schrift geschrieben, vom Tode Christi bis auf das vierzehnte Jahr des Kaisers Theodosius aufführen; dazu klagt er, daß er zu diesem schweren Werke keinen Vorgänger gehabt habe. Und überdieß führt Hieronymus viele von Eusebius übergangene Schriftsteller an. — Was aber von der Unkenntniß des Hieronymus aus einer Stelle gefolgert wird, wo er sagt, er könne, in Bethlehem wohnend, nicht alle neue Schriften kennen, welche eben herauskämen, wenn die Schriftsteller sie ihm nicht selbst anzeigten; so erklärt sich von selbst, daß es nicht auf wichtige, berühmte, alte Werke gehen könne. Sollten aber die Arianer diese Bücher versteckt haben, so bleibt den Gegnern der Beweis zu führen, daß dergleichen Bücher zum Verstecken da gewesen sind.

Noch ist hinzuzufügen, daß auch Gennadius, der Fortsetzer des Hieronymus, der ihn auffallend ergänzt, nichts von den areopagitischen Schriften weiß.

VII.

Bald nach Gennadius erschienen die areopagitischen Schriften, nicht, wie Bellarmin will, zu den Zeiten Gregors des Großen. Schon vor 540 werden sie in Disputationen angeführt, und erscheinen als unter den Christen

bekannt und geachtet. Die erste Meldung von ihnen thut der Bischof Innocentius von Maronia in einem Briefe, in welchem er eine Unterredung beschreibt, welche auf Befehl des Kaisers Justinian, unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesus, Hypatius, mit den Severianern zu Constantinopel gehalten wurde. Bei dieser Unterredung war Innocentius, aus Auftrag des Kaisers, selbst gegenwärtig. Diesen Brief sandte Nicolaus Faber von Paris an den Baronius, welcher ihn dann im siebenten Theile seiner Annalen, zum Jahr 532 §. 30 und 31, zuerst bekannt machte, und in die Zeiten des römischen Bischofs Johannes des Zweiten setzte. Da Hypatius im J. 533 von Justinian an diesen römischen Bischof gesandt worden ist, so schließt Baronius daraus, diese Unterredung möge im Jahre 532 statt gehabt haben. Auf alle Fälle fällt dieß Gespräch der Katholiken mit den Severianern in jene Zeit. Nach den Verhandlungen desselben, welche Innocentius uns aufbehalten hat, brachten die Severianer gegen die Katholiken verschiedenes vor, welches sie durch die Anführung des Cyrillus, des Athanasius, des Felix, Julius, Gregorius des Wunderthäters, und endlich des Dionysius Areopagita bewiesen. Hierauf antwortete Hypatius, welcher den Sprecher der Katholiken bei dieser Unterredung vorstellte, die Anführungen aus dem Cyrillus, dem Athanasius, Felix, Julius und Gregorius seyen falsch, und schon von den Apollinaristen entweder erdichtet oder verfälscht worden. Was aber die Zeugnisse aus dem Areopagiten beträfe, so frage er nach den Beweisen für ihre Aechtheit, welche dadurch sehr zweifelhaft werde, daß Cyrillus diese Schriften nicht gekannt, ja sogar Athanasius nicht, der sonst gewiß nicht angestanden hätte, sie zum Beweise seiner Meinungen über die Trinität auf der Nicänischen Synode anzuführen. — So haben also Ketzer zuerst diese areopagitischen Schriften angeführt und für sich angewandt, und Katholiken haben sie verworfen und abgewiesen, und aus den nemlichen Gründen sie verworfen,

welche bisher in dieser Abhandlung gegen ihre Aechtheit aufgeführt sind.

VIII.

Baronius aber und Perronius mit den andern Gegnern behaupten, allerdings seyen die dionysianischen Schriften von Schriftstellern der fünf ersten Jahrhunderte angeführt worden. Dagegen sagt Anastasius in einem Briefe an Karl den Kahlen; so berühmt, kenntnißreich und alt dieser Dionysius gewesen sey; so müsse doch bemerkt werden, daß kein Rechtgläubiger von Werken desselben Erwähnung gethan, ehe die römischen Bischöfe Gregorius, Martin und Agatho sie in ihren Schriften angeführt und dadurch autorisirt hätten. Von den neuern sagt Sixtus Senensis, die mystische Theologie des Dionysius Areopagita sey zu Athanasius Zeiten wohl noch nicht vorhanden gewesen. Petau räumt ein, in den ersten fünf Jahrhunderten hätten die Areopagitica noch nicht existirt, und Bellarminus behauptet sogar, vor Gregor dem Grossen seyen diese Werke nie unter dem Namen ihres Verfassers angeführt worden.

Demungeachtet sagt Baronius, Athanasius habe die himmlische Hierarchie gekannt, und sie in der vierten Frage seines Buchs der Fragen angeführt. Aber dieß Buch ist nicht von Athanasius, sondern von einem viel jüngern Schriftsteller. In demselben werden Epiphanius und Gregor von Nyßa zitirt, welche nach dem Athanasius lebten; in der drey und dreißigsten Frage wird gar Athanasius selber angeführt; überdieß Chrysostomus, die Himmelsleiter des Johannes Climacus, Maximus, Nicephorus u. a.— ja die Römer werden darin eine Nation vom fränkischen Geschlechte genannt. Wahrscheinlich ist dieß Buch von einem drei oder vier Jahrhunderte später lebenden Athanasius aus Antiochien.

Baronius sagt weiter, Chrysostomus habe die Schriften des Areopagiten gekannt und ihrer Vortrefflichkeit wegen den Verfasser derselben einen Vogel des Himmels ge-

nannt. Er habe das in einer Rede gethan, welche zu Baronius Zeit noch nicht gedruckt war, welche aber der Bibliothekar Anastasius anführe, und Perronius in einer venezianischen Bibliothek gesehen habe. Es ist die nachher gedruckte Rede „von den falschen Propheten,“ in welcher, um eine Probe von ihrem trefflichen Inhalte zu geben, Paulus der Apostel zu einem Zeitgenossen des Montanus gemacht wird, den er über sein Betragen und seine zwey Beischläferinnen hart angelassen habe; und Nestorius als Ketzer angeführt, vor dessen Händeln doch Chrysostomus schon gestorben war.

Gerhard Vossius änderte willkührlich Nestorius in Eunomius, und auf diese Aenderung berief sich sofort Halloir, um einen Beweis gegen Dionysius Schriften zu nichte zu machen; ohne Nutzen, da dieselbe Rede in derselben Stelle von vielen Ketzerhäuptern redet, die nach dem Nestorius, oder nach Vossius nach dem Eunomius untergegangen sind, da doch zwischen Eunomius Ende 393 oder 94 und Chrysostomus Tod 407 keine neuen Ketzereien bekannt sind, geschweige viele und bedeutende. Ueberdieß spricht der ganze Geist und die Manier dieser Homilie sie dem Chrysostomus ab. Eben so starke Gründe sprechen gegen die Bekanntschaft des Origenes mit dem Areopagiten, welche Baronius gleichfalls behauptet; doch mit der Einschränkung, daß, wenn diese Homilie nicht von Origenes sey, müsse sie doch einem sehr alten Schriftsteller zugeschrieben werden. — Denn in dieser Homilie kommen deutlich Hinweisungen auf die Arianer und Manichäer vor.

Der alexandrinische Dionysius aus dem dritten Jahrhunderte soll nach Maximus Scholien über des Areopagiten Werke geschrieben haben, von denen Perronius eine Handschrift in Venedig gesehen haben will. Aber die Autorität des späten Maximus aus dem siebenten Jahrhunderte, des eifrigen Bewunderers des Areopagiten kann hier kein Gewicht haben, da weder Eusebius, der dieses alexandrinischen Dionysius Werke auf's sorgfältigste aufzählt,

zählt, dieser Scholien erwähnt, noch auch Hieronymus ihrer gedenkt. Zu dem ist hier eine Verwechslung zweier Dionysius vorgegangen, denn der Scholiaste ist nach Anastasius Sionitas deutlichem Zeugniß Dionysius der Rhetor, den auch Nicetas Choniates anführt, und welcher eben, weil bloß die drei genannten spätern Schriftsteller ihn anführen, in den spätern Zeiten des Christenthums in Aegypten gelebt haben muß.

So hat der Maronite Abraham Echellensis behauptet, der Bischof Johannes von Dara in Syrien habe im vierten Jahrhunderte einen syrischen Commentar über die Areopagitica geschrieben; fälschlich, wie Morinus gezeigt hat, welcher darthut, daß dieser Schriftsteller lange nach dem vierten Jahrhunderte gelebt habe, sogar nach der trullanischen Synode (692).

Auch Cyrill von Alexandrien soll (nach Baronius aus dem Breviarium des Diaconus Liberatus) die areopagitischen Schriften in seinen Büchern gegen Diodorus und Theodorus ꝛc. de incarnatione verbi angeführt haben, in Stellen, welche späterhin, man weiß nicht warum, herausgefallen seyen.

Aber Baronius hat die Stelle falsch angeführt. Denn Liberatus spricht bloß von Gerüchten in dieser Sache, indem er sagt: ein Diaconus Basilus sey nach Alexandrien gekommen und habe dem Cyrill gewisse armenische Bücher und die seinigen übergeben. Das habe dem Cyrill (so erzähle das Gerücht) veranlaßt, vier Bücher zu schreiben, drei gegen Theodorus und Diodorus als Urheber der Nestorischen Lehre, und ein Buch de incarnatione, in welchem der alten Väter unverfälschte Zeugnisse enthalten seyen, des römischen Papstes Felix, des corinthischen Bischoffs Dionysius Areopagita und des Gregorius mit dem Zunamen „der Wunderthäter.“ Hier ist also bloß von Gerüchten die Rede, welche die Acephaler ausstreuten; und Liberatus setzt gleich darauf hinzu; hierauf antworteten die Katholiken, die Vertheidiger der Wahrheit

den Acephalern folgendermassen: Diese Bücher seyen nicht von Cyrillus, weil derselbe die Beweise, welche er darin gegen die Todten braucht, gegen den lebenden Nestorius nie anwandte, weder auf Synoden, noch in seinen Briefen.

Aus der Art, wie Liberatus dieß vorträgt, geht hervor, daß er selbst der Meinung gewesen sey, Cyrill habe diese Bücher nicht geschrieben, und indirekte, die Bücher, die er anführt, also auch die dionysischen seyen nicht ächt. Man sieht auch, wie sein Zeugniß durchaus mit dem des Hypatius stimmt.

Was Johann von Chaumont aus dem Nicephorus Kallistus (einem Schriftsteller des vierzehnten Jahrhunderts) beibringt, daß Pulcheria den Bischof von Jerusalem, Juvenalis, nach dem Körper der Jungfrau Maria gefragt habe, worauf dieser ihr weitläuftig aus dem Briefe des Areopagiten an den Timotheus die ganze Geschichte der Zusammenkunft der heiligen Männer bei demselben erzählt, und was Chaumont daraus schließt, daß also Juvenalis die Areopagitica müsse gekannt haben, bedarf keiner Widerlegung.

IX.

Bellarminus behauptet, die Schriften des Areopagiten seyen die ersten fünf Jahrhunderte irgendwo verborgen gelegen und dann erst entdeckt worden.

Damit spricht er nun geradezu gegen den Beweisgrund des Hypatius, daß aus der Nichtaufführung dieser Schriften von frühern Schriftstellern auf ihr Nichtdaseyn geschlossen werden müsse, ein Grund, welchen auch Augustinus und Eusebius gegen andere untergeschobene Bücher geltend machen.

Jedes neue und untergeschobene Buch könnte ja mit dieser Ausflucht des Bellarminus für alt und ächt erklärt werden.

Aber einestheils der Ruhm des Verfassers, andrerseits der wichtige Inhalt der areopagitischen Werke macht es

fast unmöglich zu glauben, daß sie so lange gänzlich hätten verborgen bleiben können.

Ohne Beweis ist hingestellt, daß viele Schriften gleiches Schicksal mit diesen dionysianischen gehabt hätten; vielmehr ist der Fall gar nicht dagewesen, daß Werke von großem Umfang, von einem sehr berühmten Manne geschrieben, von sehr wichtigem Inhalte verborgen geblieben wären, sondern der Gang der Sache ist hiebey immer so, daß entweder bey Lebzeiten oder bald nach dem Tode des Verfassers dergleichen Schriften bekannt und bey verschiedenen Anlässen von andern Schriftstellern angeführt werden. Nach längerer oder kürzerer Zeit gehen sie dann theilweise unter, welches längere Bestehen sich grossentheils nach ihrem Inhalte richtet; theils auch nach der Laune des Schicksals, welche gerade über dieß oder jenes Buch waltet. Die gewöhnlichen Ursachen, welche das Verschwinden von Büchern veranlassen, erklären für diese Schriften nichts. Sie waren nicht schlecht, sondern wurden von den Katholiken von jeher auf's höchste erhoben, als unwerth konnten sie also nicht zu Grunde gehen. — Sie kamen nicht in die Hände ungebildeter, unwissender, roher Menschen, die ihren Werth nicht hätten schätzen können, sondern wurden an Titus, Timotheus, Polycarpus gesandt. Diese redlichen Männer, Freunde des Dionysius, von Eifer für die Sache der Kirche glühend, hätten diese Schriften gewiß sorgfältig gesammelt und sie ihren Gemeinen auf Kreta, in Ephesus und Smyrna und diese den Nachbargemeinen mitgetheilt. Vor allen würden sie nach Athen gesandt und der ganzen Christenheit als ein reicher Schatz bekannt gemacht und durch Abschriften mitgetheilt worden seyn. —

Die Sorgfalt der ersten Zeiten in Aufbewahrung der schriftlichen Denkmale berühmter Lehrer ist bekannt; gewiß würden sie nicht weniger als die spätern Zeiten für die Bekanntmachung und Erläuterung unsrer Schriften gethan haben, wenn sie vorhanden gewesen wären. Denn

kaum waren sie im sechsten Jahrhunderte bekannt geworden, so wurden sie sofort fleißigst abgeschrieben, in alle Gegenden, später selbst nach Gallien gesandt; Griechen, wie der Mönch Maximus, der alexandrinische Rhetor Dionysius erläuterten sie durch Scholien; die Lateiner Anastasius der Bibliothekar und Johann Erigena übersetzten sie.

Vielleicht wollte der Verfasser seine Werke selbst nicht bekannt gemacht wissen. Wenn aber auch, so würden die erwähnten Freunde Polycarpus, Titus und Timotheus, das Beste der Kirche bedenkend, über diese Bescheidenheit des Verfassers sich hinweggesetzt und gethan haben, was wir in gleichem Falle von Tucca und Varius, die Aeneide des Virgilius betreffend wissen. Aber kein Zeuge spricht für eine solche Gesinnung des Dionysius. Im Gegentheil sagt dieser selbst (von dem göttlichen Namen 3. Kap. §. 2.) er habe den tiefen und geheimen Sinn des Hierotheus für seines Gleichen auseinandergesetzt, und überlasse höheren jene Bücher selbst zu studiren; und gleich darauf im dritten §. desselben Kapitels sagt er offenbar, er habe zum Zwecke der Belehrung geschrieben. Dafür, daß der Verfasser sie habe bekannt machen wollen, spricht auch die äussere Vollendung des Werks in der Anordnung und Ausführung, im Glanz des Styles, in der Sorgfalt der Beweise.

Aber es sind Gründe vorhanden, daß diese Werke sogleich bekannt gemacht wurden, nachdem sie geschrieben waren. Bücher, die so lange verborgen sind, kommen höchst selten in erträglichem Zustande, sondern immer verstümmelt, als Bruchstücke, mit Lücken zum Vorschein. Man wohnt nicht unbeschädigt in Schlupfwinkeln. Fäulniß und Motten setzen dergleichen Handschriften zu; wie die Manuscripte der Klassiker hinreichend ausweisen. Aber von dem allen keine Spur in den Werken des Areopagiten, keine Lücke, keine Auslassung.

Eben so wunderbar ist, daß die in den vorhandenen Werken angeführten Schriften, die wir nicht mehr haben,

ohne irgend ein Zeugniß oder ein Bruchstück in einem andern Schriftsteller hinter sich zu lassen, gänzlich verschwunden sind, zum deutlichen Beweise, daß sie gar nie existirt haben, sondern daß ihre Titel reine Erdichtungen des Verfassers sind, um damit zu prunken und sich ein besonderes heiliges Ansehen zu geben.

Bei lange verloren gewesenen Büchern, die plötzlich gefunden und bekannt gemacht werden, ist es gewöhnlich, daß der Finder und erste Herausgeber am Anfange des Werkes eine Nachricht von der Art giebt wie, von den Umständen unter welchen, von dem Orte, wo er sie gefunden; daß er die Handschriften selbst beschreibt und genau charakterisirt. So hatte Origenes nach dem Zeugnisse des Eusebius genau bemerkt, wo und wie er die fünfte und sechste griechische Uebersetzung des alten Testamentes, die er heraus gab, gefunden habe. (Euseb. Kirchengesch. B. 6. Kap. 17.) Aber davon ist weder in den vorhandenen Schriften etwas zu finden, noch beriefen sich die Severianer und Acephaler auf die Art und Weise der Entdeckung derselben, um dadurch ihre Aechtheit zu begründen.

X.

Halloix behauptet, die Schriften des Aropagiten seyen allerdings in den ersten sechs Jahrhunderten einigen bekannt gewesen, aber vorsätzlich verborgen gehalten worden. Als Gründe dafür führt er folgendes an: Der Verfasser selbst habe gewollt, seine Bücher sollten nicht bekannt werden, sondern bloß in den Händen der Priester bleiben; die alten Schriftsteller hätten fast kein anderes Werk als die heilige Schrift namentlich angeführt, und wenn sie andere Schriftsteller anführten, so geschehe dieß nur im höchsten Nothfall, um Ketzer zu widerlegen; die Schriften selbst enthielten zu hohe und dunkle Gegenstände, als daß sie von vielen hätten können verstanden werden.

Diese Gründe sprechen nun wieder geradezu gegen den Hypatius. ,Sodann zitiren die Schriftsteller nach dem

fünften Jahrhundert Stellen aus den Dionysischen Schriften ungescheut, so oft sie Anlaß dazu haben, und in unsern Zeiten druckt und verbreitet man diese Schriften ganz wider den Willen des Verfassers allenthalben, übersetzt sie, commentirt sie. —

Allerdings sagt Dionysius in einigen Stellen dergleichen, welches auf einen Befehl der Geheimhaltung seiner Schriften gedeutet werden konnte; wie wenn er (von der kirchl. Hierarchie I. §. 5.) sagt, man müsse den erst in der Weihe Begriffenen die Gründe der heiligen Symbole nicht bekannt machen; oder wenn er den Timotheus warnt, diese Geheimnisse niemanden mitzutheilen, als den mit ihm auf gleicher Stufe stehenden gottgestaltigen Priestern; wohin auch die Stelle (von den göttlichen Namen 1, 8.) gehört; man müsse die geistigen Auslegungen und Erklärungen der Gottesnamen, nicht dem Gelächter und Gespötte der Ungeweihten preis geben; — und an den Timotheus: Göttliches Ungeweihten nicht durch die Rede mitzutheilen oder bekannt zu machen. Aber von gänzlicher Geheimhaltung können doch diese Stellen unmöglich verstanden werden. Aber wenn auch der Verfasser diese Vorschrift gegeben hätte; durften nicht einmal Priester und Geweihte diese Bücher nennen, sie als weise, als beredt loben, den Dionysius als Verfasser nennen, und daraus, mit Uebergehung der Geheimlehren, was der Kirche im Allgemeinen nützlich werden konnte, anführen? — War, um ein Beispiel anzuführen, es nicht in Rom jedem verboten, die sibyllinischen Bücher zu sehen, außer den dazu Bestellten, und durfte man deswegen nicht sagen, es gäbe sibyllinische Bücher, und dieß stehe in ihnen, und sey aus ihnen bekannt geworden? Der gleiche Fall ist bei den eleusinischen Mysterien: Alles, was wir von denselben wissen, wissen wir aus den Stellen eingeweihter Griechen und Römer.

Die angeführten Stellen, in welchen Dionysius auf Geheimhaltung seiner Bücher dringt, gehen bloß auf die

Bücher, in denen sie sich finden, und diese sind die von den göttlichen Namen und von der kirchlichen Hierarchie. Die andern alle konnten demnach, da kein solches Verbot bestund, von jedermann gelesen werden.

Daß die ältesten Schriftsteller der Kirche nur die heilige Schrift angeführt hätten, ist geradezu falsch. Irenäus zitirt gegen die Ketzer den Clemens und den Polycarpus; Tertullian den Justinus, den Miltiades, den Irenäus und den Proculus gegen die Valentinianer, ein Ungenannter beim Eusebius den Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens, Irenäus und den Melito von Sardes, gegen die Artemoniten. Desgleichen thut Athanasius gegen die Arianer, Augustinus gegen die Pelagianer, Cyrill von Alexandrien und Cassianus gegen die Nestorianer, Leo, Theodoret, Vigilius Afer und Gelasius gegen die Eutychianer.

Deshalb setzt auch Halloir hinzu, die Schriftsteller hätten diese Anführungen nur in der Noth und gegen Ketzer angewandt. Als ob irgend ein Schriftsteller Stellen aus andern ohne Noth anführte, nur daß sie dastehen. Eben daraus wurde ja früher gefolgert, daß die areopagitischen Schriften nicht können vorhanden gewesen seyn, weil frühere Schriftsteller an gewissen Stellen nothgedrungen sie hätten anführen müssen. Und dann ist hier die Frage nicht, ob diese Schriftsteller Einiges aus Dionysius angeführt, sondern ob sie ohne Anführung von Dionysius dem Areopagiten gesagt, daß er überhaupt etwas und insbesondere die nun unter seinem Namen vorhandenen Schriften geschrieben.

Ganz unhaltbar ist der dritte Grund, die areopagitischen Schriften seyen viel zu hoch und dunkel gewesen, als daß die Menge sie hätte fassen können. Woher kam denn auf einmal den Theologen und Gelehrten und der ganzen Christenheit, die überhaupt las, das tiefe Verständniß dieser Bücher nach dem sechsten Jahrhundert, wo alle sie le-

sen, anführen, gebrauchen. Die Hoheit des Gegenstandes reizt vielmehr; die Dunkelheit zieht an. —

Andre sagen, die Arianer hätten diese Schriften, weil sie voll so schlagender Beweise gegen ihre Lehre seyen, auf's sorgfältigste verborgen; als ob es denkbar wäre, daß die Sorgfalt der Arianer im Verbergen die der Katholiken im Bekanntmachen derselben übertroffen hätte; und als ob nicht Verwechslung der Parteien gerade in diesem Streite so häufig gewesen wäre, wo heute Tausende Arianer, und kurze Zeit darauf Katholiken waren, daß solch ein Verborgenhalten zur Unmöglichkeit wird. Zudem haben viele Väter vor der Entstehung, ja vor dem Argwohn des Arianismus, geschrieben, und diese Bücher nicht erwähnt, obgleich gegen die früheren Ketzer, den Artemon, die Ebioniten, den Theodotus gleichfalls die stärksten Stellen sich darin finden.

Hatten die Arianer diese Bücher verborgen, ehe sie (die Arianer) selbst noch existirten!

XI.

Dionysius erlitt den Märtyrertod unter Domitianus; nach einer von Sirmond und Launoi vorgebrachten Tradition, welcher alle ältesten Vertheidiger und Gegner der areopagitischen Schriften, selbst Maximus, beistimmen. Die Meinung von seinem Märtyrertode unter Hadrianus ist falsch.

XII.

Dionysius müßte in diesem Falle über 100 Jahre alt gewesen seyn, wogegen alle Martyrologien und das allgemeine Stillschweigen der Schriftsteller über solch einen merkwürdigen Umstand zeugen.

XIII.

Im sechsten Jahre der Regierung des Hadrianus war Quadratus schon eine Zeitlang Bischof von Athen, und vor diesem war der Nachfolger des Dionysius, Pub-

likus der Vorfahrer des Quadratus in diesem Bisthume gewesen. Und selbst Publikus muß nach allen Umständen vor Hadrianus noch als Märtyrer gestorben seyn.

XIV.

Die Zeugnisse für den Tod des Areopagiten unter Hadrianus sind nicht hinreichend. Das Zeugniß des Aristides ist nicht nur zweifelhaft, sondern offenbar falsch; und dem Aristides lügenhaft zugeschrieben. Eben so die des Adonis, des Beda, des von Rosweidus herausgegebenen römischen Martyrologiums und des Dexter.

XV.

Dionysius muß unter Domitianus gestorben seyn. Das beweiset der ganze Gang der Begebenheiten; dann die Zeugnisse des Maximus, Methodius, Simeon Metaphrastes, der Menäen, und des griechischen Anthologimus und eines Synaragium's, das den Dionysius erst zu Athen verbrennen, dann zu Paris köpfen läßt; ingleichen des Ungenannten über die Geschichte des Dagobert, des Hilduinus, des Paschasius Ratbertus, des Hinkmars, des Vincentius von Beauvais, des Albert von Stade, des Matthäus von Westmünster.

XVI.

Nach diesen Resultaten aus den Untersuchungen über die Zeit von Dionysius Tode ist nun auf's klärste aus dem eignen Zeugnisse der unter seinem Namen vorhandenen Werke darzuthun, daß er sie nicht geschrieben habe. Denn es geht aus ihnen hervor, daß sie nach Domitians Tode geschrieben sind; weil er nach der Vollendung und dem Schluße des biblischen Kanons geschrieben. In der kirchlichen Hierarchie (K. 3. §. 4.) werden die gesammten Bücher des alten und neuen Testamentes, wie wir sie jetzt haben, zwar nicht namentlich angeführt, aber auf's deutlichste bezeichnet. Dann führt er fast aus allen einzelnen Büchern Stellen an, wovon hier nur das Evangelium Jo-

hannis angeführt werden soll. In der kirchlichen Hierarchie ist Joh. Kap. 3. angeführt (Kap. 2. §. 1.): „Aber du weißt nicht, von wannen er kommt, noch wohin er gehe.“ Dann aus dem 15ten Kapitel: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet;“ und aus dem 5ten und 6ten Kapitel: „Wie der Vater Todte auferwecket und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will; und der Geist ist's, der lebendig machet.“ Dann aus dem 10ten und 17ten Kapitel: „Ich und der Vater sind eins; und alles, was mein Vater hat, ist mein; und alles meine ist dein, und alles deine ist mein.“ Weiter aus dem 14ten Kapitel: „Wer mich liebt, wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm machen;“ und gleich darauf aus dem ersten Kapitel: „Und so viel ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, welche nicht von dem Geblüte, noch von dem Willen des Fleisches, sondern von Gott geboren sind.“ An einer andern Stelle spielt er auf Jesu Rede bei Joh. 13, 10. an, wenn er sagt, es stehe in der heiligen Schrift: „Wer gewaschen sey, brauche nur die äußersten Theile waschen zu lassen. (G. H. 15, 10. G. N. 2, 1. K. H. 2, 1. 3, 10.)

Nun aber ist nach allen alten Traditionen und Stellen der Kanon des neuen Testamentes nicht vor Trajan geschlossen worden; denn zu dessen Zeit schrieb Johannes sein Evangelium zu Ephesus, nach Hieronymus und Eusebius. Der Areopagite selbst deutet an, daß das Evangelium Johannis das letzte aller neu-testamentlichen Bücher gewesen sey. Aus allem dem geht hervor, daß der Dionysius, welcher, wie bewiesen, unter dem Domitianus gelitten hat, die Bücher, welche unter seinem Namen vorhanden sind, nicht kann geschrieben haben.

Ueberdieß führt der Pseudoareopagite die Apokalypse als ein Buch an, das gar keinen Widerspruch zuließe, da doch bis in's fünfte Jahrhundert an seiner Aechtheit und Auktorität gezweifelt worden ist. Der gleiche Fall ist bei

den eben so von ihm angeführten Briefen, dem zweiten Johannis, dem Briefe Judä, und dem an die Hebräer. Der Verfasser scheint den zu seiner Zeit geschlossenen Kanon als vom Anfange der Kirche an bestehend angesehen zu haben.

XVII.

Der Verfasser der pseudoareopagitischen Schriften giebt auch zu erkennen, daß er nach dem Märtyrertode des Ignatius geschrieben habe. Denn er führt (von den göttlichen Namen Kap. 4. §. 12.) einen Spruch aus seinem, nach eigner Aussage, kurz vor seinem Märtyrertode an die Römer geschriebenen Briefe an: „Der heilige Ignatius schreibt, meine Liebe ist gekreuziget." Da nun Ignatius eingestanden im Jahre 110 oder 111 gelitten hat, so kann Dionysius der Verfasser der von ihm genannten Schriften nicht seyn. Halloix braucht die Ausflucht, diese Anführung des Ignatius sey nicht von Dionysius selbst geschrieben, sondern von einem Abschreiber etwa in sein Werk hineingetragen. Aber schon ein andrer Jesuite, Vasquez, sagt bei ähnlicher Gelegenheit: Wenn solche Ausflüchte gelten sollten, so würde keine Stelle irgend eines Kirchenvaters, welche etwa unbequem wäre, sicher seyn.— Aber kein Druck, keine Handschrift läßt diese Stelle aus, selbst Maximus hat sie gelesen, wie seine Scholien bezeugen. Die Beweise, welche Halloir für seine Meinung anführt, daß ohne diese Stelle die Rede des Dionysius besser zusammenhänge, daß Dionysius hier nicht zugleich den Hierotheus mit dem Ignatius zitirt habe, daß die Worte das gar nicht beweisen, was der Verfasser beweisen will, daß die Worte des Ignatius den Worten Pauli (Gal. 6, 12.) ähnlich seyen, und daß nicht die ganze Stelle, sondern nur ein Theil derselben dem Ignatius zugeschrieben werde, widerlegen sich von selbst. Konnte kein Vater gegen die Logik, gegen die Rhetorik Fehler begehen!

Also schon, wenn der Brief des Ignatius ächt wäre, spräche die Anführung einer Stelle aus demselben gegen

den Areopagiten als den Verfasser der Schriften, von denen hier die Rede ist; aber es ist mit hinreichenden Gründen dargethan, daß dieser Brief ein untergeschobener, und erst am Ende des dritten Jahrhunderts geschmiedet ist.

XVIII.

Durch die Anführung einer Stelle aus Ignatius Briefe zeigt der Pseudodionysius klar, daß er nach Ignatius Tode geschrieben habe. Nun schreibt er das Buch von den göttlichen Namen, in welchem die Anführung vorkömmt, seinem Mitpresbyter Timotheus zu; er redet ihn als einen noch Lebenden an. Timotheus aber war, da Ignatius seine Briefe schrieb, schon gestorben. Denn Ignatius selbst spricht in dem Briefe an die Philadelphier von Timotheus, Titus, Evodius und Clemens als von schon aus dem Leben gegangenen Heiligen; und in dem Briefe an die Corinther nennt er den Onesimus als ihren Bischoff, so daß also Timotheus schon mußte gestorben seyn. Maximus löset diese Schwierigkeit dadurch, daß er die ignatianische Stelle für eingeschoben erklärt; welche Ausflucht eben abgeschnitten worden ist. (s. XVII.) Es ist hier nur hinzuzusetzen, daß Maximus etwa 100 Jahre nach der ersten Erscheinung der areopagitischen Schriften in allen Exemplaren die Stelle fand; daß sie nicht aus der Glosse eines Philologen in den Text gekommen seyn konnte, weil der Verfasser der Stelle von dem Ignatius als seinem Zeitgenossen spricht. Maximus bringt noch eine andre Ausflucht bei, Dionysius habe nemlich diesen Satz aus dem mündlichen Gespräche des Ignatius behalten, und so aus dem Gedächtnisse angeführt. Aber es heißt in der Anführung bestimmt, nicht εἶπε, sondern γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος. Baronius will den Timotheus, an welchen das Buch von den göttlichen Namen gerichtet ist, nicht für den Schüler des Paulus gelten lassen, sondern behauptet, es sey ein jüngerer Timotheus, der Sohn eines römischen Senators Pudens. Dexter macht ihn gar

zu einem Bischofe von Toledo, Eugenius Marcellus, dem Dionysius den Namen Timotheus nur wegen seines ausgezeichneten Geistes gegeben habe; und ihm folgt Bivarius. Halloir aber behauptet, es sey kein andrer Timotheus gemeint, als Pauli Schüler; deshalb weil er ganz einfach Timotheus genannt werde, und also wohl der berühmteste Timotheus müsse gemeint seyn; dann weil er als einer von denen genannt wird, welche bei der Leiche der Jungfrau Maria mit waren; endlich weil sich Dionysius weitere Belehrungen von ihm erbittet, und ihn ausdrücklich einen Hierarchen (Bischof) nennt.

XIX.

Der Verfasser der kirchlichen Hierarchie nennt den Timotheus (Kap. 3. §. 1.) seinen Sohn (ὦ παῖ καλέ) und so in verschiednen andern Stellen (himmlische Hierarchie Kap. 2. göttliche Namen Kap. 2, 1.) Nun ist, schon nach Baronius, leicht erweislich, daß ein Bischof den andern Bruder, nicht Sohn genannt habe; Halloir aber giebt folgende Ursache an, warum in diesem Falle eine Ausnahme gemacht worden sey; erstlich weil Dionysius viel älter als Timotheus war, sodann weil Dionysius den Timotheus in der Philosophie und den weltlichen Wissenschaften unterrichtet habe; endlich weil Timotheus furchtsam und zaghaft von Natur des Dionysius nicht nur als eines Lehrers in Kenntnissen, sondern auch in Tugend und Standhaftigkeit bedurft habe.

Aber der erste Grund von der Jugend des Timotheus ist falsch. Paulus nahm ihn in Lystra zu seinem Gefährten auf, gewiß als keinen Knaben. Dieß geschah vor dem neunten Jahre des Kaisers Klaudius wenigstens drei Jahre. Nimmt man für diesen Zeitpunkt den Timotheus fünf und zwanzig Jahre alt an, so war er bei dem Anfange der Regierung Neros drei und dreißig, Dionysius nach eigner Angabe im Briefe an den Apollophanes drei und vierzig im zehnten Jahre des Klaudius,

da Timotheus acht und zwanzig Jahre alt war; gewiß kein Altersunterschied, der zu dem Ausdrucke „mein Sohn" berechtigen konnte! Und wenn aus 1 Timoth. 4, 12 sehr große Jugend des Timotheus geschlossen werden soll, so muß man sich erinnern, wie weit hinaus die Alten den Namen Jüngling (νεανίας, adolescens) brauchten, bis zum dreißigsten Jahre und drüber. Und das dort angewandte Wort νεότης wird wie adolescentia eben so gebraucht. Halloir nimmt überdieß an, Dionysius habe seine Bücher in Gallien, also in einem Alter von siebenzig Jahren geschrieben, wo er also, lächerlich, den sechszigjährigen Timotheus mit ὦ καλὲ παῖ angeredet hätte. Wenn Halloir weiter sagt, alle Christen hätten im Anfang ihrer Tugend und Reinheit wegen Knaben (παῖδες) geheißen, und die Priester heilige Knaben, so fehlt alles Zeugniß. Wenn Clemens von Alexandrien einmal zu den Christen als Knaben redet, so thut er es allegorisch, weil er an Christus den παιδάγωγος denkt. —

Der Unterschied der Eigenschaften fällt ganz zum Vortheil des Timotheus auf, der, von Jugend auf in den heiligen Schriften unterrichtet, bald Christ geworden, von den Christen geachtet war, da jener noch lange im Heidenthume versunken war; schon Lehrer war, da jener die ersten Gründe des Christenthumes lernte. Darauf aber legten die ersten Christen, selbst Paulus, großes Gewicht, wer früher das Christenthum, und somit das neue Leben angenommen habe. Es scheint zudem, daß Timotheus selbst bei des Dionysius Bekehrung und Belehrung nicht unthätig gewesen sey.

Gegen den zweiten Grund spricht außer dem Mangel aller Zeugnisse besonders das, daß Timotheus als ein Schüler Pauli die weltlichen Wissenschaften wohl verachtet hat, daß aber in allen Tiefen der Gottesweisheit er von Paulus selbst unterrichtet wurde. (Col. I. 28. 2 Tim. 3, 15, 16, 17).

Der dritte Grund schmäht den Timotheus ganz ohne allen Beweis. Die Lobeserhebungen, welche Paulus in Betreff seiner ausspricht, die enge Verbindung mit ihm, die einzige Stelle (Philipp. 2, 20—22) schlägt diesen Grund gänzlich darnieder. Bei bedenklicher Lage der korinthischen Gemeinde sendet Paulus den Timotheus, um Ordnung herzustellen (1 Cor. 4, 17); so ließ er ihn, da er um großer Gefahr willen weggieng, in Ephesus (1 Tim. 1, 3—4); so in Philippi (Philipp. 3, 19.) —

XX.

Unpassend ist die Ermahnung an den Timotheus, welche gleich im Anfange der kirchlichen Hierarchie vorkommt, Geheimnisse der Religion nicht an Fremde auszubreiten, welche Ermahnung auch an andern Stellen wiederholt wird; ferner unpassend die Aeußerung, sich von dem Spotte Irrender nicht reizen zu lassen, den sie über die Taufhandlung anbrächten; eben so, was im dritten Kapitel des Buches von den göttlichen Namen vorkommt, Timotheus habe das Buch des Hierotheus „von den theologischen Anfangsgründen" nicht verstanden, und ihm deswegen zurückgesandt. Hieher gehört auch, was er in dem Briefe an den Schüler und Mitarbeiter der Apostel, Titus, schreibt: „Nun wirst du, weiß ich wohl, verlangen, daß ich dir jenen berühmten Schlaf Gottes und sein Erwachen erkläre."

Der Brief an den Johannes ist an den Johannes den Theologen, den Evangelisten, den Apostel gerichtet, der auf Patmus in der Verweisung lebte; im Briefe selbst wird er die Sonne des Evangeliums genannt. Aber Johannes schrieb sein Evangelium nach der Rückkehr von Patmus, welche ihm Nerva erlaubt hatte, in Ephesus. Fälschlich also wird unter der Regierung des Domitians die Entstehung dieses Evangeliums im Briefe angenommen. Ueberdieß redet Dionysius den Johannes zweimal in der Mehrzahl an mit ihr (ὑμεῖς), was zu Domitianus Zeit

bei den Griechen kaum gebräuchlich war, aber späterhin wohl als Zeichen der Verehrung.

Auch gegen den Besuch bei Maria, welchen Dionysius mit den Aposteln abgelegt haben will, streitet der Umstand, daß Maria schon im Jahre 48 soll gestorben seyn. Auch hat kein Schriftsteller dieser Zusammenkunft auch nur im mindesten erwähnt.

Dionysius führt weiter eine Stelle von einem Klemens an, den Maximus und Pachymeres für den römischen Klemens halten, und welche aus einem untergeschobenen Buche desselben genommen zu seyn scheint, wenn nicht etwa aus dem alexandrinischen Klemens, in welchem eine ähnliche gefunden wird. Die angeführte Stelle bei Dionysius heißt nemlich: *εἰ δὲ ὁ φιλόσοφος ἀξιοῖ* Κλήμης *καὶ πρός τι παραδείγματα λέγεσθαι τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχηγικώτερα* ꝛc., die von dem alexandrinischen Klemens aber: *τὸ αἴτιον τῶν πρός τι* — wobei *παραδείγματα* scheint verstanden werden zu können.

XXI.

Bei Gelegenheit, da er (kirchliche Hierarchie Kap. 7. §. 11.) die Ceremonien der Taufe gegen die Heiden vertheidigt, welche sie verspotteten, bemerkt er: er sage davon, was die göttlichen Lehrer aus alter Tradition entnehmend (*μυηθέντες*) ihm überliefert hätten. — Konnte dieß von einem Apostelschüler gesagt werden? Wenn die Apostel die Kindertaufe eingesezt hatten, wäre sie bis auf ihren unmittelbaren Schüler Dionysius eine alte Tradition geworden? Er versteht aber unter göttlichen Lehrern hier nicht einmal die Apostel, sondern nothwendig spätere Theologen, denn von den Aposteln ist es doch ganz klar, daß, was sie von der Taufe lehrten, sie nicht aus alter Tradition, sondern von Jesu erhalten hatten.

Das in der Stelle gebrauchte Wort *ἀρχαῖος* (alt), so zu erklären, als stünd' es für *ἀπ' ἀρχῆς* (vom Anfange), streitet gegen die Gesetze der Sprache.

Diony-

Dionysius spricht ferner von heidnischen Meinungen, als von etwas längst Verschwundenem; so, wenn er (von den göttlichen Namen Kap. 4. §. 3.) von der Sonne sagt: „Nicht als ob ich sagte, nach der Lehre des Alterthums, daß die Sonne als ein Gott und Schöpfer dieses Alls, eigentlich die sichtbare Welt regiere.“ Oder (ebendaselbst Kap. 6. §. 2.) von der Auferstehung des Fleisches und der Unsterblichkeit des ganzen Menschen: „Eine Sache, welche dem Alterthume zwar gegen die Natur scheint, mir aber und dir und der Wahrheit göttlich und über die Natur.“ Wie konnt' er dieß thun, wenn er wirklich der Areopagite war, zu dessen Zeiten das Heidenthum allenthalben herrschte, und auf dem Throne des Weltreiches saß. — Auch kann von vorchristlichen Heiden kein Spott über die Auferstehung des Körpers erwartet werden, welche sie erst durch die christliche Religion kennen lernten.

Die Ausflucht der Gegner, daß in diesen Stellen Dionysius unter der Meinung des Alterthums, seine und Timotheus alte Meinung verstanden habe, ehe sie Christen geworden, so wie daß ἀρχαῖος auch für „thöricht“ gebraucht werde, widerspricht dem Sprachgebrauche, indem allerdings ἀρχαῖος und πάλαιος in diesem Sinne vorkommt, aber nie παλαίοτης für Thorheit.

XXII.

Dergleichen schrieb der Verfasser dieser untergeschobenen Schriften aus Unbedacht, anderes mit Fleiß und Vorsatz, indem er, was lange nach den Aposteln aufkam, als zur Zeit der Apostel schon vorhanden darstellt.

Dahin gehört der Befehl, die Sakramente geheim zu halten, und sie nur vor Eingeweihten (Getauften) oder die am Abendmahle Theil nehmen, zu erwähnen. Solche Stellen sind früher schon angeführt worden. Noch gehört hieher (kirchliche Hierarchie Kap. 4. §. 5.): „Ungeweihte sollten nicht einmal die Zeichen der Sakramente berühren;“ „und die Priester dürften durchaus die Bedeutung dieser Zeichen

Ungeweihten nicht erklären.“ Diese Unterscheidung sey von den Gesetzgebern des von Gott überlieferten Gottesdienstes selbst festgesezt, und deßhalb sende er sein Buch von der kirchlichen Hierarchie dem Timotheus zum Geschenke, weil er vertrauend auf seine heiligen Zusagen hoffe, daß sowohl er als andre, denen er das Buch mittheilen werde, das Heilige mit heiligem Sinne berühren, das Göttliche nur Göttlichen, das Vollkommene nur der Vollendung Fähigen, das Heiligste nur Heiligen mittheilen würden. Deshalb sagt er (ebendaselbst Kap. 2. §. 1.): Kein Ungeweihter komme mir zu diesem Schauspiel.

Gleiche Vorsicht räth er in Betreff des geweihten Oeles (χρίσμα). Wir wissen, daß diese ganze Geheimlehre im vierten Jahrhunderte aufkam, im fünften allgemein angenommen wurde; daher jene auf Verschweigen deutenden Formeln bei Chrysostomus, Theodoretus, Augustinus: ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, οἱ μυσταγωγούμενοι, οἱ συμμύσται, οἱ πιστοὶ τὸ λεγόμενον, und bei den Lateinern: norunt fideles.

Aber weder zur Zeit der Apostel, noch in den drei ersten Jahrhunderten ist die geringste Spur von diesem Geheimthun. Justinus der Märtyrer beschreibt beide Sakramente ausführlich in seiner Apologie; eben so Tertullianus die Taufe in dem Buche de baptismo. Weder in Irenäus, noch in Klemens von Alexandrien, noch in Origenes und den andern Griechen, auch nicht im Cyprian und den Lateinern vor 260 ist auch nur eine Spur von Geheimniß in diesem Bezug.

In unsern Schriften kommt schon dieselbe Form und Art der öffentlichen Buße vor, wie sie im dritten und vierten Jahrhunderte bestand. Es werden in der kirchlichen Hierarchie (Kap. 3.) sowohl die Sünder erwähnt, welche noch nicht zur Buße zugelassen sind, als auch die zwei Klassen der Büßenden selbst, ἀκροαταὶ (Zuhörer), und ὑποπίπτοντες (kniend betende), und wie sie nach der Reihe, so wie Katechumenen und Energumenen aus der heiligen

Versammlung entlassen wurden. Dieß alles war in den zwei ersten Jahrhunderten durchaus noch nicht bestimmt, und in seine Form gebracht.

Die Taufhandlung schildert der Pseudodionysius ganz so, wie sie im vierten und fünften Jahrhunderte bestand. Der Katechumene geht mit seinem Pathen zum Vorsteher, dieser fragt ihn, legt ihm die Hände auf, macht das Zeichen des Kreuzes über ihn, läßt seinen Namen in die Kirchenbücher schreiben, zugleich mit dem Namen des Pathen; läßt ihn entkleiden, gegen Abend sich stellen, die Hände dreimal gegen Abend ausstrecken, dreimal den Satan wegblasen, ihm entsagen, kehrt ihn darauf gegen Morgen, und mit zum Himmel erhobenen Augen und Händen nimmt der Aufzunehmende Christum und seine Lehre an — und wie diese ganze Ceremonie in dem Buche von der kirchlichen Hierarchie im zweiten Kapitel ausführlich beschrieben ist.

Um einzusehen, wie diese ganze Beschreibung aus späterer Zeit her ist, vergleiche man sie mit der schon oben angeführten, welche Justinus von derselben giebt, wo alles ganz einfach und prunklos hergeht.

XXIII.

Keine Stelle aus den ersten drei Jahrhunderten spricht von den besondern Umständen der Einweihung des heiligen Oeles, welche der Pseudodionysius (kirchliche Hierarchie Kap. 4.) so weitläufig beschreibt, und auf gleiche Stufe mit dem Abendmahle sezt.

Kein Schriftsteller der ersten Jahrhunderte redet von den Räucherungen, welche einen Haupttheil der Feierlichkeit bei Dionysius ausmachen. — Er führt ferner gewisse *Altäre* an, welche erst der Pabst Sylvester einführte; *ja nicht einmal* Altäre überhaupt waren in den ältesten Zeiten, wie könnte sonst im Octavianus des Minucius Felix der Heide Cäcilius fragen, warum die Christen keine Altäre, keine Bildsäulen, keine Tempel hätten. Eben dafür spricht Origenes

gegen Celsus (Buch 8.) und Arnobius gegen die Heiden im Anfange des sechsten Buches.

So muß also dieser Dionysius jünger als Minucius, Origenes und Arnobius gewesen seyn.

Eben so beweiset für dieß spätere Alter die Aufführung von Tempeln, da, außer dem oben bemerkten Chrysostomus und Isidorus von Pelusium ausdrücklich versichern, in den ersten Zeiten seyen weder Kirchen noch Tempel bestanden.

XXIV.

Dionysius gedenkt ferner der Mönche, und beschreibt weitläufig die Art ihrer Einweihung, da sie doch nach den übereinstimmenden Zeugnissen des Alterthums in den drei ersten Jahrhunderten ganz unbekannt waren. Halloir will, da es doch gar zu bekannt ist, daß die Mönche erst durch Hilarion, Paulus, Antonius, Julianus und Makarius aufkamen, den Dionysius dadurch retten, daß er behauptet, er habe von einer ganz besondern Art von Mönchen gesprochen, welche weder Eremiten noch Cönobiten gewesen seyen, sondern unter den Laien in den Städten gelebt hätten, den Bischöfen und Priestern unterworfen, theils einzeln, theils gemeinschaftlich in Kollegien in Keuschheit und Enthaltung von Weltgeschäften, und diese hätten in den Kirchen den ersten Platz unter den Laien, den nächsten nach dem Klerus eingenommen. — Aber kein Schriftsteller spricht von dieser Art Leuten; keiner gebraucht die Namen, welche Dionysius seinen Mönchen giebt, μοναχοὶ nemlich und θεραπευταὶ. Lezteren braucht bloß Philo, und Dionysius glaubte also mit dem Eusebius, daß die von Philo angeführten Therapeuten christliche Asceten gewesen seyen. —

XXV.

Auch der Gebrauch wird bey Dionysius angeführt, welcher doch erst nach dem dritten Jahrhunderte sich verbreitete, Kindern das heilige Abendmahl zu geben. (Kirchl. Hierarchie Kap. 7. §. 11.) „Der Priester giebt dem Kinde

von den heiligen Symbolen, damit es durch sie aufgenährt werde." Unter den Symbolen aber versteht er, wenn er sie ohne weitern Zusatz gebraucht, wie auch Corderius gezeigt hat, und Pachymeres zu dieser Stelle bemerkt, immer das Abendmahl.

Auch die Salbung des Todten mit Oel ist ein später Gebrauch. In der kirchlichen Hierarchie heißt es: „wenn alle den Gestorbenen geküßt haben, begießt ihn der Priester mit Oel;" und es wird hinzugesetzt, es bedeute dieß die Vollendung des Kampfes durch den Gestorbenen, so wie die Salbung bei der Taufe den Ruf zum Kampfe ausdrücke. — Daß dieser Gebrauch zu der Apostel Zeiten nicht üblich gewesen sey, zeigt dasjenige, was (Apostelgesch. 3, 37.) Lukas von der Tabitha sagt, deren Leichnam zwar gewaschen, aber nicht gesalbt wurde. Und noch auf der Synode zu Florenz fragten die Griechen die Lateiner, warum sie die Todten vor dem Begräbniß mit Oel salbten; zum deutlichen Beweise, daß die alten griechischen Kirchen diesen Gebrauch nicht von den Aposteln erhalten hatten.

XXVI.

Die Prophezeiung, welche Dionysius im Brief an den Johannes vorbringt, war allerdings leicht zu stellen, da der spätere Schriftsteller aus der Geschichte die Rückkehr Johannis von Patmus wohl wußte. Dennoch hat er bei dieser Vorausverkündigung einen erweislichen Fehler begangen, indem er sagt, er werde des Umgangs des Apostels nach seiner Rückkehr in Ephesus genießen, was nicht erfolgen konnte, da Dionysius unter Domitianus litt, Johannes unter Newa zurückkehrte.

Verdächtig ist gleichfalls der häufig angeführte Hierotheus. Dieser soll ein Schüler Pauli, des Dionysius Lehrer, ein ausgezeichneter Arbeiter für den christlichen Glauben, und ein begeisterter Kenner der Geheimnisse und Redner darüber gewesen seyn. Zugleich werden seine vortrefflichen Schriften ungemein erhoben, seine gedrängten

und schwerverständlichen theologischen Anfangsgründe eine zweite heilige Schrift genannt; ähnliches sagt er von seinen Liebeshymnen. Die Griechen machten deßhalb in spätern Jahrhunderten auf diese Auktorität hin den Hierotheus zum ersten Bischof von Athen. Aber die klarsten Zeugnisse der Alten nennen unsern Dionysius als den ersten Bischof von Athen, und von Hierotheus kommt in den ersten fünf Jahrhunderten auch nicht eine Spur vor. Wie konnte solch ein Mann ungenannt bleiben, wie konnte Lukas seine Bekehrung zum Christenthume durch Paulus übergehen; wie konnten Aristides und Dionysius von Korinth, Papias und Hegesippus von ihm schweigen! Wie konnten seine berühmten Werke (κλεινότατα nennt sie Dionysius immer, ihn selbst κλεινὸν) auch keinem einzigen Schriftsteller aufstoßen, daß er sie genannt hätte! — Morinus bemerkt noch, daß in den von Dionysius angeführten Stellen des Hierotheus durchaus der areopagitische Styl herrsche; derselbe Sinn und Wortprunk, dieselben Hyperbeln, dieselben ungewöhnlichen Geheimsprüche. Hierotheus und Dionysius ist ein und dieselbe Person. Der angebliche Dionysius schmiedete sich einen falschen Hierotheus, und erhob ihn, so hoch er konnte, um seiner eignen Neuigkeit eine glänzende Auktorität zu verschaffen.

XXVII.

Auch bekannte alte christliche Lehrer führt der angebliche Areopagite an, und schreibt ihnen Schriften zu, welche allen Alten und Neuen ganz unbekannt sind; erst einen Justus, den Pachymeres für den in der Apostelgeschichte angeführten hält, und von dem Dionysius sagt, er habe den göttlichen Frieden und die göttliche Ruhe eine Unaussprechlichkeit genannt, welche gegen jeglichen Ausfluß (πρόοδος) unbeweglich sich verhalte. Eben so führt er im ersten Kapitel der mystischen Theologie im dritten Paragraphen einen Ausspruch des Apostels Bartholomäus an. Aber es ist sehr zweifelhaft, ob von beiden Männern je Bücher

vorhanden gewesen sind. Bücher von Aposteln oder Apostelschülern sammelten die Alten sorgfältig, führten sie an, bemerkten die untergeschobenen. Von Justus und Bartholomäus ist in dieser Hinsicht durchaus nichts bekannt. Allerdings führt der Papst Gelasius ein Evangelium des Bartholomäus an, aber bezeichnet es selbst als apokryphisch, und da es früher nicht angeführt ist, scheint es nicht viel älter als Gelasius selbst gewesen zu seyn, und giebt also, wenn daraus Dionysius geschöpft haben sollte, einen Beweis gegen dessen Alter.

Wenn Dionysius in der himmlischen Hierarchie von den verschiedenen Meinungen über das Loos spricht, wodurch Matthias Apostel wurde, und dann auch seine Meinung darüber angiebt, so bemerkt Morinus mit Recht, wie in jener frühern Zeit über eine ohnlängst geschehene Sache so viele streitende Meinungen hätten vorhanden seyn können, welche doch sofort durch Nachfrage bei irgend einem noch lebenden Apostel hätten berichtigt und festgestellt werden können. Die gleiche Bemerkung trifft die Schwierigkeit, welche er anderswo in der Erklärung der Vision des Jesaias findet, wo er auch von streitenden Meinungen spricht, da doch bloß seine Verlegenheit ihn zur Erklärung zwang, wie doch seine Engellehre mit den klaren Aussprüchen des Propheten zusammenstimmen könne.

Dionysius behauptet, Paulus habe die Eintheilung der Engel in drei Klassen, deren jede drey Ordnungen habe, zuerst gelehrt. Da doch diese Eintheilung mit deutlichen Stellen der heiligen Schrift streitet, und Paulus selbst nie im geringsten darauf hindeutet, was er hätte thun müssen nach Koloss. 1, 23. —

XXVIII.

Nicht die Apostel haben, wie das Stillschweigen aller Schriftsteller bis zum Jahre 300 beweiset, die Namen Therapeuten und Mönche eingeführt — die Namen der Bischöfe, der Presbyter, der Diakonen, welche sie bestimm-

ten, kommen häufig genug vor, und gerade diese braucht Dionysius in allen seinen Schriften nicht einmal. Auch die Salbung nach der Taufe, welche er als ein Institut der Apostel angiebt, kommt erst am Ende des zweiten Jahrhunderts vor. Auch nennen weder die Apostel noch alle Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte je Salbe μύρον, als das zur Salbung angewandte Material, sondern ganz einfach Oel ἔλαιον.

Einen offenbaren und unbegreiflichen historischen Fehler begeht Dionysius, indem er den Zacharias, welchen der Engel Gabriel anredete, zum Hohenpriester macht, (ἱεράρχην), da doch zu der Zeit, da Gabriel zum Zacharias kam, entweder Matthias, der Sohn des Theophilus, oder sein Nachfolger Joazar, unter dem Christus geboren wurde, Hohenpriester war, wie die Verzeichnisse der Hohenpriester bei Nicephorus und dem Bibliothekar Anastasius hinlänglich ausweisen. Spätere Schriftsteller zwar, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus begehen denselben Fehler, aber verzeihlicher in entfernterer Zeit; — wie konnte aber der so nahe daran lebende Dionysius diesen Umstand übersehen, den er bei der ersten Nachfrage hätte erfahren müssen.

Noch kann hiebei die falsche Erklärung von Cherubim bemerkt werden, welche Dionysius als Ausguß der Weisheit erklärt, falsch, weil es nach der Etymologie Jünglinge bedeutet.

XXIX.

Schon die Sprache der Schriften allein würde genug seyn, den Verfälscher zu verrathen. So wie er die erst mehrere Jahrhunderte nach den Aposteln aufgekommenen Worte Hypostasis, Mönche, Therapeuten braucht;

so heißt er den Jacobus den Bruder Gottes (ἀδελφόθεον), und den David (θεοπάτορα). Diese Beiwörter aber sind in den drei ersten Jahrhunderten durchaus nicht gebraucht worden, und vor der Kirchenversammlung zu Ephesus in der Kirche nicht aufgekommen. Denn erst gegen Nestorius kamen die Beiwörter auf, welche die innige Vereinigung des Gottes und Menschen in Christo anzeigten, wie man da anfing die Maria Θεοτόκος zu nennen, so den Jacobus, des Herrn Bruder ἀδελφόθεος; die Anna θεοπρομήτορα; die Maria selbst auch θεόδοχον. — Daraus geht denn hervor, daß die areopagitischen Schriften erst nach der Ephesinischen Synode (431) geschrieben seyn können.

Die Worte aber, welche er zur Erklärung der Einheit der zwei Naturen in Christo gebraucht, zeigen ganz deutlich, daß er die Ketzerei des Eutyches dabei im Sinne gehabt; denn sie sind mit geringen Modifikationen dieselben, welche das chalcedonische Konzilium gegen diesen Ketzer gebraucht. (Von den göttlichen Namen, Kap. 1, §. 4. Kap. 2, §. 10).

XXX.

Aber auch der ganze Ton, die Farbe der areopagitischen Sprache, so weit entfernt von der Einfachheit der Apostelschüler zeigt, daß der Verfasser in viel spätern Zeiten durch andere Einflüsse müsse gebildet worden seyn. Dionysius hütet sich ängstliche, einfache, gewöhnliche Worte zu brauchen, und hascht nach Phrasen, nach Erhabenheit, nach Pomp und Prunk. So urtheilt Kasaubonus von ihm, er habe die Mysterien, wie die heidnischen Schriftsteller, gleich als im Allerheiligsten in Nacht und Dunkel gehüllt; neue Worte, ungewöhnliche, wunderliche Zusammensetzungen; was mit einem Worte ausgedrückt werden konnte,

wird in mehreren prächtigen und tönenden Worten gesagt; durch seine Häufung von Worten, wie Maximus sagt, verdunkelt er den Sinn, Worte, welche die Kirche braucht, scheut er; als seyen sie seiner Höhe nicht angemessen. So schildert Morinus seinen Styl als voll asiatischen Schwulstes, ungewöhnlicher Zusammensetzungen, hochtönender, übertrieben prächtiger Worte, langer Perioden und Beiwörter, unübersehbarer Zusammensetzungen, immer nach Bedeutsamkeit und Stärke des Ausdrucks strebend. Und er thut dieß, setzen wir hinzu, nicht nur wo er von Mysterien redet, sondern überall, selbst in den Briefen an seine Freunde. Nie nennt er die Taufe *βαπτισμὸς*, sondern *θεογενεσία* (Gottgeburt); das Abendmahl *τελετὴ τελετῶν* (Weihe der Weihen) und *ἡ ἱεροτελεστικωτάτη εὐχαριστία* und *μυστήριον τὸ πάντων ἱεραρχικώτατον*. Den Ort, wo man taufte, nannte man entweder fons oder bapstisterium, Dionysius nennt ihn *μητέρα υἱοθεσίας*. — Die Bischöfe nennt er Hierarchen und *τοὺς τῆς Ἱεραρχίας επωνύμους*; — die Presbyter *ἱρεῖς*; nur einigemale in den Aufschriften kommt auch Presbyter vor. Die Diakonen nennt er *λειτούργοι*; Apostel und Propheten heißt er Theologen, zuweilen auch *ὑποφηταί*, einmal auch *τοὺς ενθέους ἡμῶν ἱεροτελέστας*; die heilige Schrift, *πᾶσα μὲν γὰρ ἱερα καὶ ἁγιόγραφος δέλτος*. So heißt er die Genesis, *ἡ τὴν εκ θεοῦ τῶν ὄντων γεννητὴν ὕπαρξιν τε καὶ διακόσμησιν*; die Apokalypse, *τὴν κρυφίαν καὶ μυστικὴν εποψίαν τοῦ τῶν μαθητῶν αγαπητοῦ καὶ θεσπεσίου*.

XXXI.

Der Styl des Dionysius, seine Worte, Zusammensetzungen, Figuren, seine langen Perioden, seine spielenden Gegensätze, und seine ganze prunkende Schreibart, zeigt durch ihre gänzliche Entfernung von der apostolischen Sim-

plicität, in Verbindung mit den andern Gründen des Verfassers späterer Zeitalter.

XXXII.

Wenn Halloir angiebt, daß der Alexandriner Klemens und Gregor von Nazianz Stellen aus dem Dionysius entlehnt hätten, so ist mit Hülfe der bisherigen Abhandlung der Schluß zu ziehen, daß Dionysius, oder der unter seinem Namen auftretende Schriftsteller, die Schriften der genannten Väter gekannt und benützt habe.

XXXIII.

Die Meinung des Hypatius dauerte über hundert Jahre nach ihm, in der Kirche fort. Die erste Anführung für die areopagitischen Schriften kommt in den Werken Gregor des Großen vor, welcher in der vier und dreißigsten Homilie über die Evangelien sagt: „Der alte und ehrwürdige Vater Dionysius der Areopagite soll sagen, daß aus den Schaaren der niedern Engel einige sichtbar oder unsichtbar ausgesandt werden, um ihr Werk zu thun" — eine ganz unbestimmte, nichts entscheidende Anzeige. Der erste, welcher den Dionysius als einen wahren und sichern Zeugen anführt, ist Leontius von Byzanz, der in einer Abhandlung gegen Nestorius und Eutyches sagt: aus dem Buch des Areopagiten Dionysius des Zeitgenossen der Apostel, von den göttlichen Namen. Dieser Leontius schrieb aber nach 591. — Um dieselbe Zeit lebte Anastasius Sinaita, welcher den Dionysius, einen berühmten Lehrer und apostolischen Mysten göttlicher Dinge nennt; nicht unter Justinian, wie Halloir und Bellarmin wollen, weil dieser Anastasius nach dem Tode des Bischofs Eulogius von Alexandrien schrieb. Ausser Gregor dem Grossen und Athanasius hielt auch um dieselbe Zeit Sophro-

nius, Bischof von Jerusalem, den Areopagiten Dionysius für den Urheber der unter seinem Namen vorhandenen Schriften. Eigentliche Auktorität gab aber dieser Meinung erst der römische Bischoff Martin auf einer römischen Synode 649. Auf derselben wurden einige Schriften des monotheletischen Patriarchen Cyrus von Alexandrien und des Agnoeten Themistius vorgelesen, welche beide sich zum Beweise ihrer Meinung auf Stellen aus dem Areopagiten beriefen. Martin verwarf die Citation nicht, sondern berichtigte sie, und führte dagegen andere Stellen aus denselben Schriften an. Dieß erzählt der Bibliothekar Anastasius mit beigefügtem Lobe für die römischen Bischöfe Gregor, Agatho und Martin, welche zuerst der areopagitischen Schriften erwähnt hätten. Zu dieser Anerkennung scheint Maximus viel beigetragen zu haben, von welchem auch eine alte Nachricht sagt, er habe den Martin besonders zur Berufung dieser Synode bewogen. Der große Ruhm, in dem Maximus in der Kirche als Gelehrter und als frommer Mann stand, mochte auch viel zur Empfehlung dieser von ihm so hoch gepriesenen Schriften wirken; und da er 660 den Märtyrertod starb, wurde die Ehrfurcht gegen ihn und das von ihm Empfohlene noch erhöhet. Maximus aber selbst sagt, noch zu seiner Zeit hätten manche daran gezweifelt, daß der heilige Dionysius der Verfasser dieser Schriften sey, sondern hätten einen spätern Schriftsteller für den Urheber derselben gehalten. —

XXXIV.

Daß aber auch nach Maximus in der griechischen Kirche sich noch Schriftsteller fanden, welche die allgemeine Meinung von der Aechtheit der areopagitischen Schriften nicht theilten, beweiset die Anführung eines Presbyter Theodorus beim Photius, welcher gegen die Gegner des Areo-

pagiten auftrat und dessen Aechtheit mit Gründen unterstüzte. Photius giebt weder Zeitalter noch Vaterland dieses Theodorus an; aber da Maximus ihn nirgends anführt, ist es doch höchst wahrscheinlich, daß er nach ihm gelebt habe.

Der Inhalt dieses Buches des Theodorus war nach Photius folgender: Er sprach besonders gegen vier Einwürfe, erstlich gegen den, daß wenn das Buch ächt wäre, die auf Dionysius folgenden Väter es müßten angeführt und Stellen und Zeugnisse daraus beygebracht haben; zweitens gegen den andern Einwurf, daß Eusebius Pamphili, welcher alle Schriften der Väter aufzählt, dieser Schriften nicht erwähnt habe. Den dritten Einwurf giebt Photius so an: Warum zählen diese Bücher Lehren (παραδόσεων), welche erst im Fortgange der Zeit in der Kirche aufkamen, einzeln auf; Dionysius war nach der Apostelgeschichte ein Zeitgenosse des Apostels Paulus, seine Bücher aber enthalten viele erst später aufgekommene Lehren und Gebräuche. Man kann demnach diese Bücher aus diesem Grunde dem Dionysius, Pauli Schüler, nicht beilegen. Der vierte Einwurf lautet so: Warum erwähnten die Schriften des Ignatius des Gottgetragenen (θεοφόρε), da Ignatius doch erst unter Trajanus als Märtyrer starb, und seinen in den areopagitischen Schriften erwähnten Brief kurz vor seinem Tode schrieb.

Photius giebt aber die Gegenbeweise nicht an, bezeichnet auch mit keinem Worte die Einwürfe als schwach oder nichtig, so daß er selbst auf der Seite der Gegner gewesen zu seyn scheint. Daß aber Theodorus nicht geleistet, was er vorhatte, geht aus der Art hervor, wie Photius von seinem Bestreben redet, indem er erstlich sagt, Theodorus habe sich bemüht diese Zweifel zu lösen (δια-

λῦσαι ἀγωνισάμενον) nicht, er habe sie wirklich gelöset; und dann, er habe dieß nach Kräften gethan (τό τε ἐπ' αὐτῷ). Die Stelle (cod. 231), wo Photius den Dionysius zu loben scheint, ist ein Exzerpt aus der Schrift eines andern. —

XXXV.

Später kamen die areopagitischen Schriften zu den Lateinern, Gregor hatte sie nur vom Hörensagen angeführt; derselbe Fall scheint bei dem Bischofe Martin, bei Agatho, selbst bey Beda gewesen zu seyn. Nach Frankreich sandte sie unter Pipins Regierung an denselben der römische Bischof Paulus, griechisch. Paulus aber folgte seinem Bruder Stephanus 857. Etwa vierzig Jahre darauf, erzählen Baronius und Halloir, sind Exemplare dieser Schriften vom griechischen Kaiser Michael Ludwig dem Frommen zum Geschenke gesandt worden. Unter Karl dem Kahlen wurden sie dann von Johann Skotus Erigena in's Lateinische übersetzt, doch nicht sämtlich, sondern nur das Buch von den göttlichen Namen und von der himmlischen Hierarchie, wie uns ein Brief des römischen Bischofs Nikolaus des ersten, an Karl den Kahlen berichtet, in welchem er diesem schreibt, es sey ihm angezeigt worden, daß Skotus diese Bücher übersetzt habe, und man sollte sie zur Approbation nach Rom schicken; falsch, wie der eigne Brief des Erigena an Karl den Kahlen lehrt, in welchem er ausdrücklich sagt, daß er sämtliche (auch jetzt noch vorhandene) Schriften des Areopagiten übersetzt habe. Schon 859 wurden die Bücher von der himmlischen Hierarchie und von den göttlichen Namen von Hinkmar von Rheims angeführt; und später äusserte Hinkmar ausdrücklich: Dionysius der Areopagite, der alte und ehrwürdige Vater, wie er von dem Apostel Paulus

gelernt hat, der in den dritten Himmel entzückt, himmlische Geheimnisse sah, schrieb zwey Bücher von der englischen und kirchlichen Herrschaft (de angelico et ecclesiastico principatu.) Hincmar de praedest. Kap. 25; Kap. 33, Epilog. Kap. 5. —

XXXVI.

Der erste, welcher beim allmähligen Wiederaufleben der Wissenschaften die Unächtheit dieser Schriften behauptete, war Laurentius Valla in seinen Anmerkungen zum neuen Testamente, zur Apostelgesch. Kap. 17. — Er fügt hinzu, gelehrte Griechen zu seiner Zeit hielten für den Verfasser der vermeintlich areopagitischen Schriften den Apollinaris. — Ungünstig gegen die Aechtheit dieser Schriften scheinen auch Theodorus Gaza und Antonius Faventinus gedacht zu haben. Von Grocinus erzählt Erasmus, (zu Kap. 17 der Apostelgeschichte) er erinnere sich, daß vor mehreren Jahren Wilhelm Grocinus, ein unvergleichlicher Mann, ein ausgezeichneter Theologe, und in allen Wissenschaften ungemein gelehrt und geübt, in London die himmlische Hierarchie des Dionysius habe erklären wollen. Er habe in der Einleitung dazu den Areopagiten als Verfasser angenommen, und habe gegen die, welche anders meinten, sehr heftig losgezogen, sey aber nicht bis zur Hälfte des Buches in der Erklärung gekommen, so habe er seinen Zuhörern freimüthig gestanden, er könne nun dieß Werk für kein Erzeugniß des Areopagiten Dionysius mehr halten. — An derselben Stelle giebt Erasmus sein eignes Zeugniß über diesen Gegenstand, und die Gründe, die er anführt, sind von der Menge der beschriebenen Cerimonien, und von dem Stillschweigen der Väter hergenommen. Nach ihm haben sich ausführlicher oder kürzer auf gleiche Weise geäussert Beatus Rhenanus, der

Kardinal Cajetan, Coelius Rhodiginus, Georg Cassander, Bellarmin selbst, Gabriel Albaspinaeus, Jakob Sirmond, Dionysius Petavius, Johann Launoy, Antonius Mornay, Nicolaus Faber, und Antonius Godellus.

XXXVII.

Wenn Halloix sich darauf beruft, daß die areopagitischen Schriften ganze tausend Jahre lang für die Arbeit des Areopagiten Dionysius gehalten worden sind, und daraus beweisen will, daß sie also ächt seyn müssen, so hat er vergessen, daß viele andre anerkannt unterschobene Werke dasselbe für sich rühmen können, als welche man eben so lange dem Ambrosius, dem Hieronymus, dem Augustinus zuschrieb. Nicht darauf kommt es bei diesem Beweise an, zu zeigen, daß vom sechsten Jahrhundert an diese Schriften für ächt gehalten worden sind, sondern darauf, Zeugnisse für ihre Aechtheit aus den ersten fünf Jahrhunderten nachzuweisen. Sagt Halloix ferner, wenn man die Schriften dem Dionysius abspreche, so müßte man ihren wahren Verfasser angeben, so ist dieß eine unbillige Forderung. Es ist genug zu zeigen, daß sie dem nicht gehören, dem eine lange Tradition sie zuschrieb; und es geht aus der Natur der Sache hervor, daß derjenige, welcher untergeschobene Schriften verfertigte, und sie für Werke eines berühmten Mannes ausgab, und sie dafür gehalten wissen wollte, seinen Namen und seine Autorschaft auf's geflissentlichste verschwieg.

XXXVIII.

Ein anderer Grund für die Aechtheit der Schriften, welcher davon hergenommen ist, daß ein frommer, gelehrter, erleuchteter Mann, wie der angebliche Dionysius, sich in seinen Werken überall zeige, eines solchen Betruges nicht fähig gewesen sey, hebt sich von selbst. Denn daraus, daß jemand in frommem Geiste schreibt, ist noch nicht auf sein frommes Leben

den zu schließen, und es konnte wohl auch ein Frommer in guter Absicht diese Bücher zusammengeschrieben haben. Uebrigens sind dergleichen untergeschobene Schriften nichts Seltenes in den ersten Jahrhunderten, da schon Origenes und Eusebius dergleichen erwähnen, und Hieronymus sogar klagt, daß ihm bei seinen Lebzeiten falsche Schriften untergeschoben würden.

XXXIX.

Wenn Lessius fragt, warum doch dieser Schriftsteller, anstatt durch seine Gaben und Kenntnisse seinem eignen Namen Ruhm zu verschaffen, einen fremden angenommen und sich verborgen, so thut diese Frage den früheren Beweisen keinen Eintrag, weil so sehr viele Gründe gedacht werden können, welche den Verfasser hiezu bewogen haben, ohne daß man bei dem gänzlichen Mangel an entscheidenden Nachrichten oder an Nachrichten überhaupt irgend etwas Festes darüber bestimmen könnte. Aber eine Vermuthung mag wohl beigebracht werden, welche es erklärlich machen könnte, in welcher Absicht besonders die zwei wichtigen Werke, die Recognitionen des Klemens nemlich und diese areopagitischen Schriften untergeschoben worden sind. Die Heiden nahmen besonders daran Anstoß, daß die ersten Verkündiger der christlichen Religion ungelehrte und ungebildete Leute waren. Einige christliche Schriftsteller machten eben diesen Umstand zu einem Hauptbeweise für die Göttlichkeit des Christenthums. Andre, wie Origenes, nahmen die Allegorie zu Hülfe, und bemühten sich, zu zeigen, welcher Schatz göttlicher Weisheit unter jenen einfachen Worten verborgen sey. Andre, und hiezu gehören der angebliche Dionysius und Klemens, schlugen noch einen andern Weg ein. Sie versuchten, zu zeigen, daß die ersten Christen durchaus nicht so ungelehrt gewesen seyen, als man gemei-

niglich vorgäbe; und um dieß zu leisten, schrieben sie Schriften, welche von philosophischen und andern Kenntnissen in hohem Grade zeugten, und gaben berühmte alte Väter für deren Verfasser aus. — Tertullian erzählt, schon vor seinen Zeiten habe ein Presbyter dem Apostel Paulus eine Schrift untergeschoben, und, um den Grund befragt, geantwortet, er habe dieß aus Liebe zu dem Apostel gethan. Die Anwendung auf den falschen Dionysius ergiebt sich leicht.

Der Schluß aus allem bis jetzt Vorgetragenen ist: Der Schriftsteller, welchen alle Väter der ersten fünf Jahrhunderte nicht kannten, von dem es offenbar ist, daß er nach des Dionysius, ja selbst nach des Ignatius Martyrertode geschrieben, der von Gebräuchen ausführlich spricht, Worte und Redensarten gebraucht, welche theils erst nach Trajan und Hadrian, theils nach Konstantinus, theils sogar nach beider Theodosius Zeiten aufkamen, der von dem Geiste, der Weise, der Schreibart der Apostel so weit sich entfernt; **dieser Schriftsteller kann nicht Pauli Schüler, der Areopagite Dionysius gewesen seyn.**

Von den Namen Gottes.



Erstes Kapitel.

Inhalt. Alle Erkenntniß von Gott muß allein aus der heiligen Schrift genommen werden; aus sinnlich Erkennbarem kann das Geistige nicht erkannt werden, noch weniger Gott.

Man muß nur nach der heiligen Schrift von Gott reden; in ihr theilt uns Gott die Erkenntniß seines Wesens nach unsrer Fassungskraft mit.

Das Geheimniß Gottes muß nicht frevelnd untersucht werden; er muß aus der Schrift gepriesen werden. Angabe dessen, was wir aus derselben von seinem Wesen lernen.

Die Namen Gottes sind meist von göttlichen Eigenschaften und Ausflüssen hergenommen; in diesem Leben sehen wir Gott nur im Räthsel; im Himmel wird er deutlich erblickt, wie er an sich ist; wie wir ihn hier unten so wenig als den Zustand der Seligen fassen können. Gott muß gepriesen werden aus Allem und aus Nichts; positiv und negativ.

Gott ist zugleich namenlos und vielnamig.

In wieferne Gott namenlos sey, und doch allnamig.

Gott wird nicht nur nach seinen Eigenschaften, sondern auch nach seinen Erscheinungen verschiedentlich benannt.

---

§. 1.

Nun, ehrwürdiger Bruder, will ich nach den theologischen Entwürfen zu der Enthüllung der Namen Gottes übergehen. Auch hier begränze uns das Gesetz der heiligen Schrift, auf daß wir die Wahrheit dessen zeigen, was von Gott gesagt wird; nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung der vom Geiste erregten Kraft der Theologen, durch welche wir mit Unaussprechlichem und Unerkennbarem auf unaussprechliche und

unerkennbare Weise uns vereinigen, in einer Einigung, die höher ist, als alle Kraft und Wirksamkeit unsres Verstandes und unsrer Vernunft. Ueberhaupt darf nun über die überwesentliche und geheime Gottheit andres weder gesagt noch gedacht werden, als was von Gott selbst in den heiligen Schriften uns geoffenbart ist. Denn jene Unkunde der über Verstand, Vernunft und Wesenheit erhabenen Ueberwesenheit kann allein die überwesentliche Kenntniß besitzen, und wir können dem Unzugänglichen nur in soweit zustreben, als sich der Strahl der göttlichen Schriften in uns senkt, und der höhere Glanz uns zu Besonnenheit und heiliger Scheu vor dem Göttlichen stimmet. Denn, wenn der heiligen und wahrhaften Theologie irgend zu glauben ist, so enthüllt sich das Göttliche nach dem Maaße jedes einzelnen Geistes und wird darnach angeschaut; indem die Güte der Gottheit in liebender Schonung ihre Maaßlosigkeit, welche unbegreiflich ist, auf gewisse Weise im Gemessenen darstellt. Denn so wie das nur durch die Vernunft Erkennbare den Sinnen unfaßlich und unanschaubar ist, und das Einfache und Unbildliche dem Gestalteten und Bildlichen, und wie die Gestaltlosigkeit unkörperlicher Dinge, dem körperlich gestalteten unfaßbar und nicht zu gestalten ist; nach gleich richtigem und wahrhaftem Schluße liegt die überwesentliche Unbegränztheit über alle Wesenheiten hinaus; über alle Vernunft die übervernünftige Einheit; allem Begriff unbegreifbar ist das über den Begriff hinausliegende Eine; jeder Rede unaussprechlich, das über alle Rede erhabene Gute, die einende Einheit jeder Einheit; die überwesentliche Wesenheit, die der Vernunft nicht erkennbare Vernunft; das unaussprechliche Wort; Vernunftlosigkeit, Verstandlosigkeit, Namenlosigkeit, keinem seyenden Dinge ähnlich, allen aber Grund des Seyns; selbst nicht seyend, als das über alle Wesenheit hinaus ist, und das allein von sich selber mit Bestimmtheit und Wissen verkünden mag.

§. 2.

Ueber diese, wie wir sie nannten, überwesentliche und geheime Gottheit darf nichts gesagt, nichts gedacht werden, als was von Gott selbst in den heiligen Schriften uns geoffenbart ist. Denn wie sie selbst in den heiligen Schriften gütig von sich ausgesprochen hat, die Kenntniß von ihr und ihre Anschauung, ist allen Seyenden unzugänglich, weil sie überwesentlich über alle hinaus liegt. Denn viele Theologen haben sie nicht nur als unsichtbar und unbegreiflich gefeiert, sondern auch als unerforschbar und unaufspürbar, weil nirgends eine Spur von ihr besteht für die, welche zu ihrer geheimen Unendlichkeit durchdringen wollen. Doch ist keines der Seyenden durchaus theilnamlos am Guten; sondern im festen Beharren in sich selbst, strahlet sie den überwesentlichen Strahl in die jedem Seyenden gemäßen Erleuchtungen gnädig ein, und hebt die frommen Geister zu der ihnen möglichen Anschauung, Gemeinschaft und Aehnlichung, die Geister, welche nach Kräften in frommer Scheu nach ihr hinstreben, und weder höher zu streben, als die ihnen angemessene Gottanschauung mit sich bringt, ohne Erfolg sich erfrechen, noch nach dem Niedrigen, nachgiebig gegen das Schlechte wanken, sondern fest und unbeweglich nach dem auf sie herunterleuchtenden Strahle aufstreben, und mit der, den ihnen vergönnten Erleuchtungen gemäßen Liebe, mit heiliger Scheu, besonnen und fromm sich aufwärts schwingen.

§. 3.

Nach dieser göttlichen Wage richten wir uns denn, welche auch alle heiligen Ordnungen der überhimmlischen Reihen bestimmt, indem wir das über Vernunft und Wesenheit erhabene Geheime der Gottheit, mit unforschender heiliger Scheu der Vernunft und das Unaussprechliche mit besonnenem Schweigen ehren; so blicken wir auf den in den heiligen Schriften auf uns hereinleuchtenden Strahlenglanz, und werden von ihm durchlichtet zu göttlichen Preis-

gesängen geleitet, von ihnen überweltlich erleuchtet, und zu den heiligen Gesängen gebildet, daß wir die uns gemäßen durch sie uns geschenkten Lichter schauen, und den von der höchsten Güte gegebenen Urgrund aller heiligen Lichterscheinung singen, wie er selbst von sich in den heiligen Schriften ausgesprochen hat; wie, daß er aller Dinge Ursache, Urgrund, Wesenheit und Leben ist, der von ihm abfallenden Heimrufung und Aufrichtung, derer, welche das göttliche Bild in sich verderbend, gewankt, Erneuerung und Umgestaltung, denen, die im unheiligen Sturme schweben, heilige Festigung, Sicherheit den Stehenden, den zu ihm aufstrebenden, aufhelfende Handreichung, Bestrahlung der Erleuchteten, Vollendung der Vollendeten, der Vergöttlichten Göttlichung, der Einfachgewordenen Vereinfachung, der Geeinten Einung, alles Grundes überwesentlich allen Grund überragender Urgrund, die gnädige Mittheilung des Geheimen nach den Vermögen des Empfangenden und, um es kurz zu sagen, der Lebenden Leben, der Wesenden Wesenheit, alles Lebens und aller Wesenheit Urgrund und Ursache durch die Güte, womit er das Seyende zum Seyn führt, und das Gewordene zusammenhält.

§. 4.

Dieß alles haben uns die heiligen Schriften enthüllt, und so wirst du finden, daß fast die ganze heilige Lobschrift der Theologen die Benennungen Gottes nach dessen gütigen und göttlichen Ausflüssen erklärend und preisend bestimme. So sehen wir fast in jedem heiligen Buche die Gottheit auf heilige Weise gepriesen, vorerst als Monas und ἑνας, wegen der Einfachheit und Einheit der übernatürlichen Untheilbarkeit, durch welche, als eine einigende Kraft, wir geeinet werden; und indem unsre getheilten Anderheiten sich aneinander schließen, ziehen wir uns zur göttlichen Monas zur gottnachahmenden Einigung zusammen. Ferner als Dreieinigkeit, wegen der in drei Substanzen (Hypostasen) sich darstellenden Erscheinung der über-

wesentlichen Fruchtbarkeit, von welcher jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt und den Namen hat; dann als die Ursache des Seyenden, weil alles durch ihre wesenschaffende Güte zum Seyn geführt wird; als weise und schön, weil alles Seyende, welches das eigne Wesen seiner Natur unverderbt bewahrt, aller göttlichen Harmonie und heiliger Anmuth voll ist; als menschenfreundlich im ausgezeichneten Grade, weil sie sich uns wahrhaft und ganz in einer ihrer Personen offenbaret hat, indem sie die menschliche Niedrigkeit zu sich aufrief und hinauf stellte, aus welcher dann auf unaussprechliche Weise der einfache Jesus erwuchs, und der Ewige zeitliche Ausdehnung annahm, mitten in unsre Natur sich herabsenkte, der jede natürliche Ordnung überwesentlich übersteiget, jedoch mit unveränderter und unvermischter Beibehaltung seiner Eigenschaften. Diese und andere göttliche Lichter hat den heiligen Schriften folgend die geheime Ueberlieferung unsrer gottbegeisterten Führer uns belehrend geschenkt, und so sind sie auch uns klar geworden; jetzt nach Maaßgabe unsrer Kräfte, indem die Menschenfreundlichkeit der heiligen Schriften und heiligen Ueberlieferungen mit heiligen Umhüllungen das Geistige mit sinnlich Erkennbarem, das Ueberwesentliche mit Seyendem verdeckt, und Ungestaltetem und Bildlosem Gestalt und Bild umlegt, und die übernatürliche und formlose Einfachheit mit der Mannichfaltigkeit getheilter Symbole füllt und bildet. Dann aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden sind, und gelangt sind zum seligsten Loose des Herrn, dann werden wir nach der Schrift bei dem Herrn seyn allezeit, (1 Thess. IV. 17.) erfüllt mit seiner sichtbaren Gotterscheinung in allheiligen Anschauungen, deren glänzendste Schimmer uns umleuchten, gleich den Jüngern in jener göttlichsten Verklärung. An seiner geistigen Lichtgebung werden wir Theil nehmen mit leidenlosen von der Materie befreietem Geiste, an der über alle Vernunft erhabenen Einigung aber in dem unerkannten seligen Schimmer überheller Strahlen, in göttli-

cher Nachahmung überhimmlischer Geister. Dann werden wir nach der Wahrheit der heiligen Schriften seyn den Engeln gleich und Gottes Kinder, weil wir Kinder sind der Auferstehung. (Luc. XX, 36.) Nun aber, so viel uns erreichbar ist, bedienen wir uns in Bezug auf das Göttliche eigner Symbole, und von diesen aus streben wir wieder, so viel wir vermögen, zu der einfachen, geeinten Wahrheit geistiger Anschauungen, und nach aller unsrer Einsicht des Göttlichen lassen wir unsre geistigen Wirksamkeiten ruhen, und richten unsre Blicke, nach Kräften, auf den überwesentlichen Strahl, in welchem alle Gränzen aller Kenntnisse überunaussprechlich vorherbestehen, welcher weder mit der Vernunft zu erreichen, noch auszusprechen, noch überhaupt anzuschauen ist, weil er über alles erhaben über allem hinaus liegt und unerkennbar ist; der aller wesentlichen Erkenntnisse und Kräfte Begränzungen überwesentlich in sich selbst vorausgenommen hat, und auch über alle überhimmlischen Geister in unbegriffener Kraft hinausragt. Denn wenn alle Erkenntnisse auf Endliches sich beziehen und auf Endliches hinausgehen, so ist jener Strahl über alle Wesenheit erhaben, aller Erkenntniß entrückt.

§. 5.

Wenn er nun aber höher ist, als aller Verstand und alle Kenntniß, und über Vernunft und Wesenheit durchaus hinausragt, wenn er alles umfaßt und zusammenhält, umschließt und vorher in sich hat; selbst aber durchaus unfaßbar ist; wenn es von ihm keine sinnliche Wahrnehmung giebt, keine Einbildung, keine Vorstellung, keinen Namen, keinen Begriff, keine Berührung, kein Wissen, wie wollen wir unsre Abhandlung über die göttlichen Namen durchführen, wenn die überwesentliche Gottheit als ungenannt, als namenlos dargestellt ist. Allerdings kann, wie ich in den theologischen Entwürfen auseinandergesetzt habe, das Eine, das Unerkannte, das Ueberwesentliche, das Urgute, das Seyende, mit einem Worte die dreieinige Einheit, die

gesammt Gott, gesammt gut ist, weder ausgesprochen, noch mit der Vernunft erfaßt werden; aber auch der heiligen Gewalten engelhafte Einigungen, die man entweder Einstrahlungen oder Aufnahmen nennen muß der überunerkannten und überstrahlenden Güte, sind unaussprechlich und unerkennbar, und wohnen allein den über die Kenntniß der Engel erhabenen Engeln bei. Die mit ihnen engelähnlich nach Kräften verbundenen gottähnlichen Geister preisen (weil, nachdem jede Vernunftthätigkeit zur Ruhe gesetzt ist, solche Einigung vergötterter Geister mit dem übergöttlichen Lichte eintritt) die Gottheit auf eigentlichste Weise durch Hinwegnahme alles Seyenden, darüber wahrhaft und übernatürlich erleuchtet durch die seligste Einigung mit ihr, daß sie alles Seyenden Ursache, selbst Nichts ist, als über alles überwesentlich hinausliegend. Diese göttliche Ueberwesentlichkeit nun, dieses über allen Begriff hinausgehende Bestehen der Uebergüte soll niemand als Begriff oder Kraft, als Geist oder Leben oder Wesenheit preisen, von denen nemlich, welche der über alle Wahrheit hinausliegenden Wahrheit Liebhaber sind; sondern dargestellt muß sie werden, als gänzlichst erhaben über alle Beschaffenheit, Bewegung, Leben, Einbildung, Vorstellung, Name, Begriff, Verstand, Einsicht, Wesenheit, Bestehen, Ständigkeit, Einigung, Gränze, Unbegränztheit und alles, was seyend ist. Denn als die Substanz der Güte ist sie durch das Seyn selbst alles Seyenden Ursache, und man muß die gute Vorsicht der Gottheit aus allem von dieser Ursache herfließenden preisen. Denn um sie herum ist Alles, und Alles ist ihrentwegen, und sie ist vor Allem, und Alles besteht in ihr; und durch ihr Seyn führt sie alles in's Daseyn, und ist dessen Grund, und alles strebt nach ihr. Das Vernunft- und Verstandbegabte erkennend, das niedrigere auf dem Sinnenwege, das andre nach der Bewegung des organischen Lebens, oder nach der ihres Wesens, oder nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit.

§. 6.

Dieß wissend preisen die Theologen die Gottheit als namenlos und als allnamig. Namenlos, da, wie sie sagen, Gott selbst in einem der mystischen Gesichte symbolischer Gotterscheinung dem, der da fragte: „Wie heissest du?" gescholten habe, (Genes. XXXII, 29.) und wie er von aller Erkenntniß göttlichen Namens ihn abführend gesagt habe: Warum fragst du nach meinem Namen, der doch wundersam ist. (Judic. XIII, 18.) Oder ist das nicht wahrhaft ein wundersamer Name, der über allen Namen, namenlos, über alle genannte Namen hinausliegt, es sey in dieser, es sey in der zukünftigen Welt? Als vielnamig stellen sie ihn dar, wenn sie ihn so sprechend einführen: Ich bin der ich seyn werde (Exod. III, 14.) das Leben, das Licht, Gott, die Wahrheit; oder wenn die Gottkundigen, als die Ursache von allen ihn vielnamig aus dem von ihm Bewürkten preisen, als den Guten, den Schönen, den Weisen, den Geliebten, den Gott der Götter, den Herrn der Herrn, den Heiligen der Heiligen, als den Ewigen, den Seyenden, als den Grund der Zeiten; als den Führer des Lebens, als die Weisheit, als den Geist, als das Wort, als den Wissenden, als den, der alle Schätze aller Kenntniß übertrifft, als Macht, als Gewalthaber, als König der Herrschenden, als den Alten der Tage, als unalternd und unwandelbar, als Heil, als Gerechtigkeit, als Heiligung, als Erlösung, als den, der alle an Größe übertrifft, als in sanfter Luft. So sagen sie auch, daß er in den Geistern sey und in den Seelen und in den Leibern, im Himmel und auf der Erde, und in allem derselbe, in der Welt, um die Welt, über die Welt, über dem Himmel, über allem Wesenden; Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Geisthauch, Thau, Wolke, Stein, Fels, alles Seyende und nichts von den Seyenden.

§. 7.

So stimmt denn zu dem, der aller Dinge Ursache ist, und über allem, die Namenlosigkeit und zugleich alle Na-

men des Seyenden, damit in Wahrheit ein Reich des Ganzen bestehe, und alles um dasselbe sey an dasselbe als Ursache, Urgrund, Gränze gebunden; und es selbst sey nach der Schrift „Alles in Allem" (1 Cor. XV, 28), daß es wahrhaft gepriesen werde, als aller Dinge Begründung, Anfang, Vollendung, als zusammenhaltende Wache und Stätte, die alles zu sich zieht, einig, unendlicher Kraft, erhabenst. Denn sie ist nicht der Erhaltung, des Lebens, der Vollendung Ursache allein, daß sie etwa von dieser allein, oder einem andern Geschäfte der waltenden Vorsehung, als über alle Namen erhabene Güte genannt werde; sondern einfach und unbegränzt hat sie alles Seyende in sich vorausgenommen nach jenem vollkommenen Guten der einzigen allursächlichen Vorsicht und vor allem Seyenden allgemein wird sie gepriesen und genannt.

§. 8.

Aber nicht diese göttlichen Benennungen allein feiern die Theologen, welche von der Vorsehung im Ganzen und von ihren einzelnen Theilen hergenommen sind, oder von dem, dessen die Vorsehung sich annimmt; sondern auch von einigen göttlichen Erscheinungen, welche in heiligen Tempeln, oder sonst wo Eingeweihete oder Propheten bestrahlten, nennen sie nach andern und andern Ursachen und Kräften die überherrliche über alle Namen erhabene Güte; und umgeben sie mit menschlichen, feurigen, goldenen Gestalten und Bildern, und sprechen von ihren Augen, Ohren, Locken, Gesicht, Händen, Rücken, Flügeln, Armen, Hintertheile, und Füßen; auch mit Kränzen, Sitzen, Trinkgefäßen und Bechern umgeben sie sie und anderm mystischen Geräthe, worüber wir, nach Kräften, in der symbolischen Theologie sprechen werden. Nun aber gehen wir zur Enthüllung der geistigen Gottesnamen fort, indem wir, was hieher gehört, aus den heiligen Schriften sammeln, und des darin Gesagten als einer Richtschnur uns bedienen, und auf dasselbe hinblicken. Dabei werden wir, was uns

in der ganzen Theologie das heilige Gesetz vorschreibt, mit einem gottschauenden Verstande die göttlichen Anschauungen (um eigentlich zu sprechen) anschauen, und den Enthüllungen der heiligen Gottesnamen heilige Ohren leihen, das Heilige mit Heiligem nach der göttlichen Ueberlieferung darstellend und es ungeweihtem Gelächter und Gespötte entziehend; ja selbst jene, wenn es irgend solche Menschen giebt, von diesem Streite mit Gott befreiend. Dieß liegt dir ob zu bemerken, edler Timotheus, nach der heiligsten Vorschrift, damit du vor Ungeweihten das Göttliche weder aussprichst noch verkündest. Mir aber gebe Gott, geziemend die Vielnamigkeit voller Gnade der ungenannten, namenlosen Gottheit zu preisen, und nehme das Wort der Wahrheit nicht von meinem Munde.

Zweites Kapitel.

Ueber die einige und schiedliche Gotteskenntniß (Theologie), und was göttliche Einigung und Schiedlichkeit sey.

Inhalt. Die Namen des Guten, Schönen, Wahren, Weisen und andre der Art gelten von der ganzen Dreieinigkeit, weil sie ihrer Natur nach, welche in den drei Personen dieselbe ist, Gott zukommen; und nicht nur wesentliche Attribute, sondern auch Ausflüße nach aussen werden so genannt.

Was von Gott in der heiligen Schrift insgesammt, seiner Wesenheit nach gesagt wird, darf nicht geschieden werden, und was getreunt oder persönlich gesagt wird, darf nicht vermischt werden.

Darlegung dessen, was insgemein von der ganzen Gottheit, und was insbesondere von jeder einzelnen Person gesagt wird.

Die Einigungen in Gott werden wesentliche Attribute genannt, die Schiedlichkeiten aber Ausflüße; Darlegung durch ein Beispiel, wie die drei göttlichen Personen vollständig ohne Vermischung mit einander vereinigt sind.

Die göttlichen Personen werden bloß relative von einander unterschieden, und Gott ist ganz theilnehmbar und ganz untheilnehmbar. Erklärung dieses Satzes durch ein Beispiel.

Widerlegung des Einwurfs, daß Gott sich theilweise ungleich mittheile; Beweis, daß dieß von der mangelhaften Beschaffenheit der Theilnehmenden herrühre. Verdeutlichung durch ein von einem Siegel hergenommenes Beispiel.

Die Werke Christi sind der Dreieinigkeit nicht gemeinschaftlich, weil seine Menschwerdung nicht der ganzen Dreieinigkeit gemeinschaftlich ist, sondern einzig der Person des Wortes zukömmt. —

Wir erkennen die göttlichen Dinge bloß a posteriori durch Theilnehmung.

Von Gott kommt alle Vaterschaft und Sohnschaft. Wirkungen sind ihren Gründen ähnlich, nicht umgekehrt, Gründe den Wirkungen.

Auf welche Art die Weise des Geheimnisses der Menschwerdung Allen unbekannt gewesen sey.

Beweis aus dem heiligen Hierotheus, wie Jesu Gottheit Alles in Allem, und über Alles sey, und wie Christus an unsrer Natur übernatürlich Theil genommen habe.

Man sagt, Gott vervielfältige sich, wenn er verschiedne Dinge hervorbringt, da er doch in allen Dingen nur einer ist.

---

§. 1.

Die heiligen Schriften rühmen von der Urgüte, daß sie die ganze göttliche Wesenheit bestimmt und verkündet habe. Was ist auch anders aus der Schrift zu lernen, wenn sie sagt, Gott von sich selbst sprechend sage: Was heissest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott. (Matth. XIX, 17.) Das ist nun auch sonst von uns untersucht und bewiesen worden, daß die heilige Schrift die göttlichen Namen nicht nach einem besondern Theile, sondern nach der ganzen, vollen, vollständigen, vollendeten Gottheit anführe; und sie alle ungetheilt, ungetrennt, ohne Beachtung der Verschiedenheit, ganz, in der vollen Ganzheit des Vollständigen und der ganzen Gottheit gebrauche,

so daß, wie wir in den theologischen Entwürfen erinnert haben, wenn jemand sagt, dieß sey nicht von der ganzen Gottheit gesagt, er lästert und frevelhaft die übergeeinte Einheit zu zerspalten sich erfrecht. Man muß also sagen, daß dieß von der ganzen Gottheit anzunehmen sey. Denn das urgute Wort selbst hat gesagt: daß ich so gütig bin, (Matth. XX, 15.) und einer der gottbegeisterten Propheten preiset den Geist als den guten; (Psalm. 143, 10. —) und anderswo steht jenes: Ich werde seyn, der ich seyn werde. (Exod. III, 14.) Wenn sie sagen, das sey nicht von der ganzen Gottheit ausgesprochen, und diese Aussprüche auf einen Theil gewaltsam einschränken wollen, wie wollen sie jene Stelle erklären; und von dem, der da ist, und der da war, und der da kommt, (Apoc. I, 4.) der Allherrscher, und das andre: Du aber bleibest, wie du bist, (Psalm. 102, 28.) und: der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet. Und wenn sie das göttliche Leben nicht als ein Ganzes annehmen, wie soll jener heilige Ausspruch wahr bleiben: Denn wie der Vater die Todten auferwecket und macht sie lebendig, also auch der Sohn machet lebendig, welche er will; (Joh. V, 21.) und: Der Geist ist es, der da lebendig macht. (Joh. VI, 63.) Weil auch die ganze Gottheit die Herrschaft über das Ganze hat, so kann nicht einmal von der von Gott gezeugten Gottheit, oder von der Gottheit des Sohnes, nach meinem Dafürhalten, gesagt werden, an wie vielen Orten der heiligen Schrift dem Vater und dem Sohne der Name Herr beigelegt werde; denn auch der Geist ist Herr. So wird auch das Schöne und das Weise der ganzen Gottheit beigelegt, so das Licht, das Vergöttlichende, das Ursächliche, und alles der ganzen Gottheit eigne trägt die heilige Schrift im Allgemeinen auf die ganze Gottheit preisend über, zusammenfassend, wie wenn sie sagt: Alles ist aus Gott; ausführlicher, wenn sie sagt: Denn von ihm, und durch ihn, und in ihm sind alle Dinge; (Rom. XI, 36.) und: in ihm bestehet Alles; und: Du lässest aus deinen Odem, so werden

den sie geschaffen. (Psalm. 104, 30.) Und, um es kurz an einer Stelle darzuthun: Ich und der Vater sind eins; (Joh. X, 30.) und alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein; (Joh. XVII, 10.) und: gleich wie wir eins sind, (Ibid. 22.) und was sodann des Vaters und des Sohnes ist, das legen sie gemeinschaftlich und einend dem göttlichen Geiste bei, göttliche Wirkungen, Verehrungen, die quellende, unerschöpfliche Ursache, und die Austheilung der dem Guten ziemenden Geschenke. Und niemand, der mit der Einsicht der unverdrehten heiligen Schrift genährt ist, wird mir hiebei einwenden, nicht alles, was zu dem Begriff der Gottheit erfodert werde, sey nach den göttlichen Schriften in der ganzen Gottheit. Dieß haben wir nun hier nur kürzlich und theilweise, an andern Orten aber genügend aus den heiligen Schriften erwiesen und bestimmt, und welchen vollständigen Gottesnamen wir nun zu enthüllen unternehmen, so muß derselbe immer von der ganzen Gottheit verstanden werden.

§. 2.

Wollte jemand aber sagen, wir geriethen hier gegen die der Gottheit eigene Unterscheidung auf die Annahme einer Vermischung, so meinen wir, er möchte nicht im Stande seyn, die Richtigkeit dieser seiner Bemerkung darzuthun. Denn, wenn einer so durchaus den heiligen Schriften entgegengesinnt wäre, so würde er auch von unserer Philosophie weit entfernt seyn; und wenn ihm nicht die Theosophie aus den heiligen Schriften am Herzen liegt, wie soll uns am Herzen liegen, ihn zur theologischen Wissenschaft zu leiten. Achtet er aber auf die Wahrheit der heiligen Schriften, so bedienen auch wir uns dieser Richtschnur und dieses Lichtes zur Vertheidigung, und schreiten darnach ohne Wanken, nach Kräften, fort; indem wir aussprechen, daß die Theologie einiges als verbunden darstellt, einiges als geschieden. Das Verbundne zu theilen ist nicht erlaubt, eben so wenig das Geschiedene zu vermi-

schen, sondern man soll, der heiligen Schrift nach Kräften folgend, nach dem göttlichen Schimmer sich hinneigen. Denn von dorther empfangen wir die göttlichen Ausstrahlungen als die schönste Richtschnur der Wahrheit, um das Dortliegende in uns selbst unvermehrt und unvermindert und unverändert mit Eifer zu bewahren, bewacht durch die Wache der heiligen Schriften, und von ihnen gekräftigt, die Hüter derselben zu hüten.

§. 3.

Die vereinten Namen der ganzen Gottheit sind nun, wie wir in den theologischen Entwürfen ausführlich aus den heiligen Schriften gezeigt haben, das Uebergute, das Uebergöttliche, das Ueberwesentliche, das Ueberlebende, das Ueberweise, und welche andere Namen die über das Empfindbare und Verständliche hinausgehende Abstraktion geben mag. Nach diesen auch alle ursächlichen Namen, das Gute, das Schöne, das Seyende, das Lebenzeugende, das Weise, und wie immer, nach ihren guten Gaben, die Ursache alles Guten genannt wird. Die geschiednen Namen sind: des Vaters überwesentlicher Name und Wesen, so des Sohnes, so des Geistes. Hiebei ist dann von keiner Gegenseitigkeit, geschweige von einer Gemeinschaft die Rede. Wiederum ist geschieden die vollkommene unveränderte menschliche Natur Jesu und alle wesenhafte Geheimnisse, welche sich in ihr finden.

§. 4.

Es wird, meines Bedünkens, nöthig seyn, weiter zurückzugehen, und die Art der göttlichen Einung und Verschiedenheit vollständig aus einander zu setzen, damit uns der ganze Gegenstand deutlich und klar überschaulich werde, indem wir alles Wechselnde und Ungewisse hinwegnehmen, und wohlbestimmt, fest und geordnet das Hergehörige, nach Kräften, auseinandersetzen. Es nennen, wie ich auch anderswo gesagt habe, die Eingeweihten unsrer theologischen Tradition, göttliche Einungen die geheimen

Bestimmungen, und die nie aus sich herausgehen, jener überunaussprechlichen und überunbekannten Ständigkeit oder Beharrung. Verschiedenheiten aber nennen sie die guten Ausflüsse und Ausstrahlungen der Gottheit. Und sie sagen, der heiligen Schrift zu Folge, die besagte Einung habe ihr Eigenes, und wiederum habe die Verschiedenheit ihre besondern eigenthümlichen Einungen und Verschiedenheiten. So ist der göttlichen Einung oder Ueberwesentlichkeit der ureinen Dreiheit vereinigt und gemeinschaftlich das überwesentliche Daseyn, die übergöttliche Gottheit, die übergute Güte, die über allem erhabene Identität der über allem erhabenen vollständigen Eigenthümlichkeit; die über die Ureinheit erhabene Einheit, das Unaussprechliche, das Vieltönende, die Unbekanntheit, das Alleinsehbare, die Setzung von allem, die Hinwegnahme von allem, das über alle Setzung und Hinwegnahme Erhabene, die Beharrung (wenn man so sagen darf) der geeinten Hypostasen ineinander, ihre durchaus übergeeinte in keinem Theile vermischte Feststellung; wie die Lichter der Leuchten, (um sinnlicher und gewöhnlicher Beyspiele mich zu bedienen) die in einem Hause sind, und ganz in sich selber gegenseitig sind, lautre und reine eigenthümlich bestimmte Verschiedenheit von einander haben, und doch in dieser Verschiedenheit vereint, und in dieser Einung verschieden sind. Denn so sehen wir, wenn in einem Hause viele Leuchten sind, aller Lichter zu einem einzigen Lichte vereint, und einen einzigen ungetrennten Strahl der Helle leuchten, und niemand könnte, meines Dafürhaltens, das Licht einer bestimmten Leuchte von dem der andern aus der alle Lichter umgebenden Luft heraus unterscheiden, und das eine ohne das andere sehen, weil sie gegenseitig alle ohne Vermischung ineinander übergegangen sind.

Wenn nun jemand eine der Fackeln aus dem Hause hinwegträgt, so wird auch das ganze derselben eigne Licht mit hinweggehen, aber von dem der anderen Lichter wird

sie nichts mit hinwegnehmen, und von dem eigenen den andern nichts zurücklassen. Denn es war, wie ich sagte, derselben durchdringende, vollständige, durchaus ungemischte Vereinigung, mit keinem Theile vermischt, und das wirklich in dem Körper der Luft, so daß an das Materielle des Feuers das Licht gebunden war. So sagen wir, daß jene überwesentliche Einung bei weitem übertreffe, nicht nur die Einungen in den Körpern, sondern auch die in den Seelen und Geistern, welche diese unvermischt und überweltlich haben, indem diese göttlichen und überhimmlischen Lichter durch eine den Theilnehmenden gemäße Theilnahme sich ganz durchdringen in der allen gemeinen übergeeinten Einung.

§. 5.

Auch in den überwesentlichen Gottbenennungen besteht eine Verschiedenheit, nicht bloß die schon erwähnte, nach welcher jede der einigen Hypostasen rein für sich und unvermischt gesetzt wird, sondern daß diese überwesentlichen Theogonien auch ganz ohne wechselseitige Beziehung sind. Die alleinige Quelle der überwesentlichen Gottheit ist der Vater, so daß der Sohn nicht Vater ist, und der Vater nicht Sohn, und die Lobpreisungen jeder der göttlichen Hypostasen rein das ihr gehörige bewahren. Dieß sind die Einungen und Verschiedenheiten in jener unaussprechlichen Einung und Wesen. Wenn auch der gute Ausfluß der göttlichen Einigung, welcher über alle Einung hinaus sich mit Güte füllt und vervielfältigt, eine göttliche Verschiedenheit ist, so sind durch diese göttliche Verschiedenheit vereinigt, die unfaßlichen Mittheilungen, die Wesentlichmachungen, die Belebungen, die Hervorbringungen der Weisheit und die andern Gaben der allursächlichen Güte, nach welchen aus dem Mitgetheilten und dem Theilnehmenden das untheilnehmbar Empfangene gepriesen wird. Und das ist gemeinsam und geeinet und eins in der ganzen Gottheit, daß die ganze von jedem der Theil-

nehmenden empfangen wird, und doch von keinem an keinem Theile; so wie der Punkt in der Mitte des Kreises, von allem im Kreise befindlichen Radien; und wie viele Abdrücke eines Siegels das Siegel selbst ausdrücken und in sich haben, und in jedem der Abdrücke das ganze Siegel ist, und doch in keinem ein Theil desselben. Ueber alles dieß hinaus aber liegt die Unmittheilbarkeit der allursächlichen Gottheit, bei welcher weder eine Berührung statt findet, noch eine andere Gemeinschaft mit den Theilnehmenden. —

§. 6.

Aber es möchte jemand einwenden, das Siegel ist nicht in allen Abdrücken ganz und dasselbe. Daran aber ist nicht das Siegel Schuld, (denn dieß theilt sich jedem ganz und als dasselbe mit) sondern die Verschiedenheit der Empfangenden, welche die Abdrücke des einen ganzen und desselben Ursiegels unähnlich macht. Wenn dieß Aufnehmende weich ist, und den Eindruck leicht aufnehmend, glatt und ohne Furchen und nicht dem Eindruck widerstrebend und spröde, auch nicht leicht fließend und ohne Halt, so wird sich in ihm ein reiner, bestimmter, dauernder Abdruck finden. Wenn aber eine der erwähnten Eigenschaften fehlt, so wird dieser Fehler Ursache der schlechten Aufnahme des Urbildes, des unreinen Abdrucks, der Unbestimmtheit desselben seyn, und aller andern Mängel, welche von der Untauglichkeit des aufnehmenden Materials herrühren. Unterschieden ist ferner bei dem Werke der göttlichen Gnade für uns, daß das überwesentliche Wort sein Wesen ganz und wahrhaft aus unsrer Natur nimmt, und alles das thut und leidet, was seiner menschlichen Gottwirkung auserwählt und erlesen war. Denn daran nahmen der Vater und der Geist durchaus keinen Theil, wenn nicht jemand sagen wollte, durch ihren gütigen, menschenfreundlichen Willen; und nach der übererhabenen und unaussprechlichen Gottwirkung, welche der, der unter uns war, der unveränderliche als Gott und

Gottes Wort (logos) gethan hat. So unternehmen auch wir das Göttliche in der Rede zu vereinigen und zu trennen; wie dieß Göttliche selbst in sich vereint und getrennt ist.

§. 7.

Aber die göttlichen Ursachen dieser Einungen und Verschiedenheiten, wie wir sie in den heiligen Schriften gefunden haben, haben wir in den theologischen Entwürfen, jegliches eigends durchnehmend, nach Kräften auseinander gesetzt, einiges in wahrhafter Rede entwickelnd und enthüllend und den heiligen und ungetrübten Geist auf die klaren Anschauungen der heiligen Schriften hinführend; einiges als mystisch nach der göttlichen Tradition und über die Kraft des Geistes erhaben andeutend. — Denn alles Göttliche, und was uns erscheint, wird nur durch Theilnahme erkannt; es selbst aber, wie es ist nach seinem eigentlichen Grunde und Stellung ist über allen Geist, Wesenheit und Erkenntniß erhaben. Wenn wir also, zum Beispiel, die überwesentliche Heimlichkeit, Gott oder Leben, oder Wesenheit, oder Licht, oder Wort nennen, so verstehen wir darunter nichts anders, als die Kräfte, welche von ihm auf uns herabkommen, die uns vergöttlichen, uns Wesenheit mittheilen, das Leben in uns erzeugen, oder uns Weisheit geben. Ihm selbst nahen wir uns nur durch Aufgebung aller geistigen Wirksamkeiten, indem wir keine Göttlichung, kein Leben, keine Wesenheit sehen, welche der über alle Erhabenheit erhabenen Ursache durchaus ähnlich wäre. So ist der Vater der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist aber der Urgottheit, wenn man so sagen darf, Sproßen von göttlichem Wuchse, Blüthen und überwesentliche Lichter. So haben wir aus der heiligen Schrift gelernt; wie aber dieß sich verhalte, das ist weder möglich auszusprechen, noch sich vorzustellen.

§. 8.

Bis hieher geht denn die ganze Kraft unsrer geistigen Wirksamkeit dahin, einzusehen, daß die ganze göttliche

Vaterschaft und Sohnschaft von der über alles erhabenen Urvaterschaft und Ursohnschaft ausgehe und den überhimmlischen Gewalten geschenkt werde. Von ihr sind Götter und Göttersöhne, und Väter der Götter, und Gottähnliche Geister, und werden von ihr aus so genannt, indem ihnen auf geistige Weise diese Vaterschaft und Sohnschaft vollendet mitgetheilt wird, das heißt unkörperlich, immateriell, intellektuell, indem der urgöttliche Geist über alle intellecktuelle Immaterialität und Göttlichung erhaben ist, und Vater und Sohn aller göttlichen Vaterschaft und Sohnschaft allerhabenst entnommen sind. Denn es besteht keine genaue Aehnlichkeit zwischen den Ursachen und dem durch die Ursachen gewirkten. Denn das Letztere nimmt zwar nach Möglichkeit die Bilder der Ursachen auf, die Ursachen selbst aber sind ausser dem durch sie Gewirkten und über dasselbe erhaben, nach dem Gesetz ihres eigenthümlichen Urgrundes. Und um gewöhnliche Beispiele zu gebrauchen, von Lust und Schmerz sagt man, sie schafften das Freuen und das Trauern; sie selbst aber freuten sich nicht und trauerten nicht. Und vom Feuer, das da wärmt und verbrennt, sagt man nicht, daß es sich selbst wärme und verbrenne. Und wollte einer sagen, das Urleben lebe, und das Urlicht werde erleuchtet, so würde er, meiner Meinung nach, nicht richtig sprechen, wenn er es nicht etwa auf andere Weise meinte, daß in höherm Sinne und wesenhaft, was in dem Gewirkten ist in den Ursachen vorausbesteht. —

§. 9.

Selbst das Klarste von allem göttlichen Wissen, die Menschwerdung Jesu, da der Gott sich in unsre Natur bildete, ist jeglicher Rede unaussprechlich, jeglichem Geiste unerkannt, selbst dem ersten der ältesten Engel. Daß er sich zu männlichen Wesen gestaltet, haben wir auf mystische Weise erfahren; aber wir wissen nicht, wie er aus dem Blute der Jungfrau nach anderem als dem Gesetze der Natur gebildet wurde, und wie er mit ungenetzten

Füssen, welche die leibliche Schwere hatten, und die Last der Materie die nasse unstätige Wesenheit beschritt, und was sonst seine übernatürliche Natur angeht. Das aber ist von uns schon an anderen Orten hinreichend erklärt, auch hat es unser herrlicher Lehrer in seinen theologischen Anfangsgründen übernatürlich erhaben abgehandelt, wie er es entweder von heiligen Theologen empfangen, oder aus kenntnißvoller Erforschung der heiligen Schriften eingesehen nach langer arbeitvoller Uebung in ihnen; oder wie es ihm durch göttliche Eingebung geheim vertraut wurde, da er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch empfand, und wenn man so sagen darf, in dieser Empfindung zur ungelernten mystischen Vereinigung und zu solchem Glauben vollendet wurde, und um die vielen und seligen Anschauungen seiner vortrefflichsten Einsicht, ihrem kleinsten Theile nach vorzulegen, so stehe hier was er von Jesu in den von ihm gesammelten theologischen Anfangsgründen sagt.

§. 10.

Aus den theologischen Anfangsgründen des heiligsten Hierotheus.

Die Ursache von allem, und die alles erfüllt, Jesu Gottheit, erhält die Theile, die mit dem Ganzen zusammenstimmen. Sie ist weder Theil noch Ganzes, und doch Ganzes und Theil, indem sie als All, Theil und Ganzes in sich zusammenfaßt, über beide erhaben ist und sie voraus hat; denn sie ist vollkommen in den Unvollkommnen als Urgrund der Vollkommenheit; unvollkommen aber in den Vollkommenen als übervollkommen und vorvollkommen; gestaltende Gestalt in den Gestaltlosen als Urgrund der Gestalt; gestaltlos in den Gestalten, als über die Gestalt erhaben. Wesenheit, die über die gesammten Wesenheiten unbefleckt hinschreitet, und überwesentlich über jede Wesenheit erhaben; gesammte Prinzipien und Ordnungen bestimmend, und doch über jedes Prinzip und jede Ordnung gestellt. Sie ist das Maaß der Seyenden; Ewig-

keit, und über der Ewigkeit, und vor der Ewigkeit; Fülle in den Bedürftigen, Ueberfülle in den Vollen, unsagbar, unaussprechlich, über Geist, über Leben, über Wesenheit; übernatürlich hat sie das Uebernatürliche, überwesentlich das Ueberwesentliche. Daher, da er bis zu dieser unsrer Natur aus Menschenliebe herabkam, und unsre Wesenheit wahrhaft annahm und der Uebergott ein Mann wurde, (über Geist und Wort erhaben ist diese von uns gepriesene Barmherzigkeit) hat er auch in diesem das Uebernatürliche und Ueberwesentliche bewiesen, nicht nur dadurch, daß er unverändert und unvermischt sich uns mittheilte, nichts leidend für seine Ueberfülle von der unaussprechlichen Leerung; sondern daß er, (von allem Neuen das Neueste) in unserem Natürlichen übernatürlich war, in unserm Wesentlichen überwesentlich, indem er alles Unsrige von uns über uns in überschwenglichem Grade hatte.

§. 11.

Davon nun genug. Wir gehen zu dem eigentlichen Zweck unserer Abhandlung fort; indem wir die gemeinsamen und vereinigten Namen der göttlichen Verschiedenheit, so weit unsre Kräfte reichen, entwickeln. Und um von allem bestimmt und in rechter Ordnung erklärend zu sprechen, so bestimmen wir, wie schon gesagt, die göttliche Verschiedenheit als die guten Ausflüsse der Gottheit. Denn allen Seyenden schenkend, und sie überströmend mit der Theilnahme an dem gesammten Guten, wird sie einigst geschieden, in Einheit erfüllt, und vermannichfacht, indem sie nicht aus dem Einen herausgeht. Denn da Gott überwesentlich weset, das Seyn aber den Seyenden schenkt, und die gesammten Wesenheiten in's Daseyn führt, so sagt man, jenes wesende Eine vermannichfache sich dadurch, daß es die vielen Seyenden ins Daseyn führt, indem es doch nichts geringer bleibt als jenes, eines in der Füllung, und im Ausflusse einig, und voll in der Scheidung, weil es über allen Seyenden überwesentlich steht, sowohl dadurch,

daß es das Ganze auf einige Weise in's Daseyn führt, als durch den unverminderten Ausguß ihrer unverringerten Gaben. Denn da es ein Eines ist und jedem Theile und dem Ganzen und dem Einen und der Menge das Eine mittheilt, so ist es auch so ein überwesentlich Eines, daß es weder ein Theil der Menge ist, noch ein Ganzes aus Theilen. Denn nicht auf diese Weise ist es ein Eines und hat am Einen Theil, und hat das Eine; sondern ferne von diesen ist es ein Eines, über dem Einen, den Seyenden ein Eines, eine theillose Menge, ein unerfülltes Uebervolles, jedes Eine und jede Menge in's Daseyn bringend, vollendend, zusammenhaltend. Wiederum, indem durch seine Göttlichung, die jeden nach Kräften gottähnlichet, viele Götter entstehen, scheint sie auch zu seyn und wird genannt des einen Gottes Scheidung und Vervielfältigung, nichts desto weniger aber bleibt sie der Urgott und Uebergott, überwesentlich der eine Gott, untheilbar in den Getheilten, in sich selbst einig, in Beziehung auf die Vielen unvermischt und unerfüllt. Und dieß einsehend, auf übernatürliche Weise, sagt der Lehrer der gemeinschaftlich mich und meinen Leiter zur Erleuchtung unterrichtet, er in göttlichen Dingen gewaltig, das Licht der Welt, folgendes, gottbegeistert, in seinen heiligen Schriften: „Und wiewohl es sind, die Götter genannt werden, es sey im Himmel oder auf Erden: sintemal es sind viele Götter und viele Herrn: so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und Wir in ihm; und Einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind, und Wir durch ihn.“ — Denn im Göttlichen sind die Einungen mächtiger als die Verschiedenheiten, und sind ihnen hinsichtlich des Ursprungs voraus; demohngeachtet sind sie auch geeint nach der nicht aus sich herausgehenden einigen Scheidung des Einen. Diese gemeinsamen und geeinten Scheidungen der ganzen Gottheit oder guten Ausflüsse unternehmen wir nun, nach Kräften, aus den in den heiligen Schriften sie erläuternden Got-

tesnamen zu preisen, das immer, wie schon gesagt, im Voraus angenommen, daß jeder gute Gottesname, welcher der göttlichen Hypostasen er nun beigelegt werde, von der gesammten göttlichen Ganzheit, ohne Unterschied verstanden werde. —

Drittes Kapitel.

Ueber die Kraft des Gebets; über den heiligen Hierotheus, und mit welcher Scheu über göttliche Dinge zu schreiben sey.

Inhalt. Man muß sich Gott durch Gebet nahen; nicht weil Gott von uns entfernt ist, sondern damit wir Gott in Geist und Sinn gegenwärtig seyen. Denn im Gebete nahet sich Gott nicht sowohl uns, als wir uns ihm im Geiste.

Gründe, warum er, nach dem heiligen Hierotheus diese theologischen Bücher verfaßt; zugleich das Lob des Hierotheus, und wie sie beide zugleich mit Petrus und Jakobus bei dem Tode der heiligen Jungfrau Maria zugegen gewesen, und was sie dabei gethan.

Erklärung, wie niedrig und bescheiden er von sich selbst und von seinen Schriften denke. —

§. 1.

Zuerst nun wollen wir den Namen des Guten betrachten, welcher alle Ausflüsse der Gottheit klar anzeigt, mit Anrufung der überguten und urguten Dreieinigkeit, welche ihre eignen überschwenglich guten Ausflüße deutlich an den Tag legt. Wir müssen uns ihr zuerst mit Gebeten als der Urquelle des Guten nahen, und dann näher hinzutreten, um dadurch in die Kenntniß der allguten Gaben, die in ihr ruhen, eingeweiht zu werden. Denn sie zwar ist bei Allem, aber nicht Alles ist bei ihr. Dann, wann wir sie anrufen mit allheiligen Gebeten und unbeflecktem Geiste, und mit einem zur göttlichen Vereinigung bereitetem Ge-

müthe, dann sind auch wir bei ihr. Denn sie ist nicht im Raume, daß sie von irgend etwas entfernt seyn könnte, oder von einem zum andern übergienge; ja, wenn man sagt sie sey in allen Seyenden, so reicht das noch nicht an ihre Unendlichkeit, welche über allem ist und alles umfaßt. Wir streben durch unsre Gebete zu dem höhern Anblicke göttlicher und guter Strahlen; wie wenn eine vielleuchtende Kette an der himmlischen Höhe befestigt, bis auf uns sich niederließe, und wir mit vorwärtsgestreckten wechselnden Händen immer darnach griffen, und sie zu uns herzuziehen meinten, in Wahrheit aber sie nicht zu uns herbrächten, die bald höher bald niedriger uns nahe ist; sondern wir selbst würden zu dem höhern Schimmer vielleuchtender Strahlen aufgeführt. Oder wenn wir, im Schiffe fahrend, nach den Tauen griffen, welche von einem Felsen uns zugereicht würden, damit wir nach ihnen langten, so zögen wir nicht den Felsen zu uns her, sondern in der That zögen wir uns und das Schiff zum Felsen; oder wie wenn einer auf dem Schiffe stehend nach dem Felsen im Meer mit dem Fusse stößet, so wird das keine Wirkung auf den feststehenden unbewegten Felsen haben, sondern sich selbst wird er vom Felsen entfernen, und je mehr er nach demselben stoßen wird, je weiter wird er sich von demselben wegdrängen. Deshalb ist vor allem, besonders in der Theologie, nöthig, mit Gebet anzufangen, nicht um die überall und nirgends gegenwärtige Kraft herzuziehen, sondern um durch die Erinnerungen an Gott und die an ihn gerichteten Anrufungen uns ihm selbst in die Hände zu geben und uns mit ihm zu vereinigen.

§. 2.

Das bedarf vielleicht einer Vertheidigung, daß da unser vortrefflicher Lehrer Hierotheus die theologischen Anfangsgründe so vortrefflich gesammelt hat; wir, als reichten jene nicht hin, andere nemlich die gegenwärtige Theologie zusammentrugen. Hätte jener nach der Ordnung alle

theologische Gegenstände abzuhandeln für gut gefunden, und den Hauptinhalt der ganzen Theologie durch spezielle Entwicklungen durchgegangen, so würden wir nicht so gar unsinnig oder thöricht gewesen seyn, zu glauben, daß wir einen klarern und göttlichern Blick in theologische Gegenstände thun könnten, oder zum zweiten Male dasselbe sagend eine überflüssige vergebliche Mühe zu übernehmen, und überdieß eine Ungerechtigkeit zu begehen gegen unsern Lehrer und Freund, indem wir, worin wir durch den heiligen Paulus unterrichtet wurden, seine vortreffliche Lehre und Erleuchtung uns selbst durch Raub zueigneten. Aber weil jener in der That das Göttliche, nach Greisenart schwer vortrug, uns nur kurze vielzusammenfassende Definitionen gab, wo er in einem Worte viel zusammennahm, so trug man mir und den mit mir an den jungen Seelen arbeitenden Lehrern auf, durch uns gemäße Sprache, die gedrängten zusammenfassenden Gedanken, die aus der geistigen Kraft jenes Mannes hervorgiengen, zu entwickeln, und auseinander zu legen. Und du selbst hast uns vielfach hiezu aufgefordert, und des Hierotheus Buch, als deine Fassungskraft übersteigend mir zurückgeschickt. Deshalb weisen wir ihn, als einen Lehrer vollendeter und tiefer Gedanken, als eine zweite heilige Schrift, welche nach den von Gott eingegebenen die zweite Stelle einnimmt, den über die Menge Erhabenen an; denen aber, die mit uns auf gleicher Stufe stehen, wollen wir, unsrer Einsicht gemäß, das Göttliche überliefern. Denn wenn die feste Speise für die Vollkommnen ist; welche Vollkommenheit erfordert es, andere damit zu speisen? Mit Recht werden wir daher sagen können, die eigne ursprüngliche Ansicht geistiger Aussprüche und ihr gedrängter Lehrvortrag erfordert eines Greisen geistige Kraft; die Kenntniß und Lehre aber der dazu führenden Gegenstände paßt für Weihende und Geweihte. Auch das haben wir sehr sorgfältig beobachtet, daß wir nie daran rührten, was er selbst, der göttliche Lehrer, zur Erläuterung bestimmt und

deutlich uns auseinandergesetzt hatte, um nicht zu wiederholen, was er selbst zur Erklärung der Schrift gethan. Denn selbst bei unsern heiligen Gottbegeisterten Hierarchen (da wir, wie du weißt, und er und viele unsrer heiligen Brüder zur Anschauung des Leibes zusammenkamen, welcher die Quelle des Lebens ist, und welcher Gott getragen hatte, war auch Gottes Bruder Jakobus, und Petrus zugegen, jener oberste und älteste Gipfel der Theologen, da kam es den gesammten Hierarchen ein, nach der Beschauung, jeder nach seiner Fähigkeit, die unbegränzt mächtige Güte der göttlichen Schwäche zu preisen) war er, nach den Theologen, mächtig über alle andre Geweihte, ganz aus sich herausgehend, aus sich selbst entzückt, die Gemeinschaft des Gepriesenen duldend, und von allen, die ihn hörten und sahen, Bekannten und Unbekannten, wurde er für einen Gottbegeisterten, göttlichen Sänger gehalten. Was soll ich aber dir von den dort ausgesprochenen göttlichen Sprüchen sagen; denn wenn ich mein selbst nicht vergesse, habe ich selbst oft von dir einzelne Theile jener begeisterten Lobpreisungen gehört; so sehr lag es dir an, nicht als einem Nebenwerke dem Göttlichen nachzustreben.

§. 3.

Aber um dieses höhere, vor der Menge nicht auszusprechende Mystische, welches dir wohl bekannt ist, bei Seite zu lassen; weil es nun nöthig wird, uns der Menge mitzutheilen und sie soviel möglich zu unsrer Kenntniß heiliger Dinge zu führen, wie weit übertraf jener die gewöhnlichen Lehrer des Heiligen in Anwendung der Zeit, an Reinheit des Geistes, an Schärfe der Beweise, und an allem andern zur heiligen Lehre gehörigen, daß wir nie unternahmen in eine solche Sonne auch nur hineinzusehen. Denn das sind wir uns wohl bewußt und wissen es, daß wir den Geist des Göttlichen einzusehen nicht vermögen, ja nicht einmal das Aussprechbare der göttlichen Dinge auszusprechen und darzulegen. Wir stehen weit unter je-

ner Kenntniß, welche göttliche Männer von göttlicher Wahrheit besitzen, so daß wir aus großer Scheu fast dahin gekommen waren, gar nichts von göttlicher Wissenschaft (Φιλοσοφία) weder zu hören, noch zu sprechen; wenn uns nicht beigekommen wäre, daß wir auch die uns erreichbare Kenntniß des Göttlichen nicht vernachlässigen dürfen. Und dazu bewog uns, nicht allein der natürliche Trieb des Geistes, die unaufhörlich, liebender Weise, nach der uns vergönnten Anschauung des Göttlichen streben, das unsre Natur übersteigt, sondern die vortrefflichste Vorschrift der heiligen Schriften selbst, welche vorwitzig zu forschen in dem was über uns hinaus ist, verbietet, als unsre Würdigkeit übersteigend und unerreichbar; alles aber wohl auszuforschen, was von Streben und Gabe in uns liegt, und es andern wohlwollend mitzutheilen. Das hat nun auch uns bewogen, von Erforschung des Göttlichen nicht muthlos abzustehen, so weit sie uns erreichbar ist, sondern diejenigen, welche nicht auf das uns deutliche Höhere blicken können nicht hülflos lassend uns an's Schreiben zu begeben, nicht unternehmend, etwas Neues vorzubringen, sondern durch kleine in's Einzelne gehende Erläuterungen, das in der Kürze von dem wahrhaft Heiliggöttlichen (Hierotheus) gesagte auseinander legend und erklärend.

Viertes Kapitel.

Ueber das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, die Entzückung, den Eifer; und daß das Böse weder ein Seyendes, noch aus dem Seyenden, noch in den Seyenden sey.

Inhalt Die Güte ist die erste Eigenschaft Gottes, und alles besteht durch die göttliche Güte.

Von der Güte gehen die Ordnungen und Verrichtungen der Engel aus, so auch die Seelen und deren Vermögen, und zugleich Beseeltes und Unbeseeltes.

Die Güte steht über allem und ruft selbst das Nichtseyende zum Seyn.

Die Güte ist Ursache der Himmel und ihrer Bewegung; die Sonne aber ist ein Bild der göttlichen Güte und wendet alles zu sich.

Warum Gott Licht genannt werde.

Gott ist ein intellektuelles Licht. Seine Herrlichkeit und Kraft.

In wiefern Gott schön und Schönheit genannt werde; woher dieser Name komme, und welchen Grund er habe; wie er aller Dinge Schönheit voraus begreife als Ursache, und wie alles Geziemende aus dieser Schönheit hervorgehe.

Die himmlischen Geister bewegen sich in dreifacher Bewegung.

Dieselben Bewegungen bewegen unsre Seelen ihrer Fassungskraft gemäß.

Alles wird durch das Schöne und Gute erhalten und strebt nach dem Guten und Schönen.

Auch der Name Liebe kommt in der Schrift vor. Man muß nicht sowohl auf die Worte, als auf die Bedeutung sehen.

Die Schrift setzt zuweilen die eine Liebe (ἐρῶς) über die andre (ἀγάπη).

Das Volk faßt den Namen der geistigen Liebe nicht.

Die Liebe ist entzückt und eifrig.

Wie Gott Liebe (ἐρῶς) und Liebe (ἀγάπη) sey, und wie er ein mit beiderlei Liebe Geliebter sey. Ueber den Kreis der göttlichen Liebe.

Beweis aus dem Hierotheus, daß alle Liebe einigend sey.

Eintheilung der Ordnungen der Liebe.

Wie die göttliche Liebe aus Gott, durch Gott, in Gott zurückgeht.

Warum die Dämonen das Schöne und Gute nicht begehren.

Ueber das Wesen und den Ursprung des Bösen.

Das Böse kommt nicht aus dem Guten, und was irgend ist, ist gut; der Tugend Gegensatz aber ist das Laster.

Das Böse als Böses ist zu nichts nütze, und was besteht, ist nur durch seine Theilnahme am Guten das, als was es besteht; auch die Laster haben einen Schein des Guten, um deswillen sie begehrt werden; es existirt kein reines Böse, sondern nur ein mit Gutem gemischtes.

Das Böse ist nicht in den Dingen. Die Zweiheit ist kein Prinzip, sondern die Einheit und das Gute ist friedlich. Das Böse ist weder aus Gott, noch in Gott.

Auch

§. 1.

So gehen wir denn zu dem Namen des Guten fort, welchen die heiligen Schriftsteller einzigst der übergöttlichen Gottheit beilegen und sie dadurch von allem anderen scheiden, wie ich glaube, indem sie das göttliche Urwesen Güte nennen, weil dadurch, daß er das Gute ist, Gott als wesentliches Gute seine Güte auf alles Seyende verbreitet. Denn wie unsre Sonne nicht aus Betrachtung oder Vorsatz, sondern durch ihr Seyn selbst alles erleuchtet, was auf seine Art an ihrem Lichte Theil nehmen kann; so sendet das Gute (welches über der Sonne steht, wie über dem dunklen Nachbilde sein erhabenes Urbild) durch sein Daseyn allen Seyenden, nach ihrer Art, die Strahlen der ganzen Güte. Durch diese Strahlen bestehen intellektuelle und intelligible Wesen, Kräfte und Wirksamkeiten insge-

sammt; durch sie sind sie und haben das unaufhörliche, stets unverringerte, jedes Verderbens, Todes, jeder Materie und Werdung freie Leben, entfernt von der unstäten, fließenden, bald da, bald dorthin gerissenen Veränderung. Der Geist stellt sich sie vor als unkörperlich und immateriell, sie selbst denken überweltlich als Geister und werden in ihrer eigensten Art von den Begriffen des Seyenden erleuchtet, und bringen dann das ihnen eigenthümliche dem, was mit ihnen verwandt ist. Auch ihr Beharren haben sie von der Güte, von ihr kommt ihr Bestehen, ihr Zusammenhalten, ihre Erhaltung, der feste Sitz der Güter; nach ihr streben sie, von ihr haben sie das Seyn und das Wohlseyn, nach ihr gestalten sie sich, so viel ihnen erreichbar, und werden gut und theilen, wie die heilige Schrift lehrt, den unter ihnen stehenden von den aus dem Guten auf sie herabkommenden Gaben mit.

§. 2.

Von daher haben sie ihre überweltlichen Ordnungen, ihre gegenseitigen Einungen, ihr Uebergehen in einander, ihre unvermischten Verschiedenheiten, jene Kräfte, welche die tiefer Stehenden zu den höhern führen, die Aufsicht der älteren auf die nachfolgenden, die Erhaltung der einem jedem eigenthümlichen Kraft, ihre unveränderndeu Umwälzungen um sich selbst, ihre Gleichheit und Höhe im Streben nach dem Guten, und was wir sonst noch sie betreffendes in dem Buche von den Eigenschaften und Ordnungen der Engel gesagt haben. Aber auch alles Eigene der himmlischen Hierarchie, die Reinigungen der Engel, die überweltlichen Erleuchtungen, das Vollendende der ganzen englischen Vollkommenheit, kommt als aus seiner Grundursache und Quelle aus jener Güte, von welcher sie das, was sie zu Guten macht, als Geschenk erhalten haben, zugleich die Macht die in ihnen verborgene Güte auszustrahlen, so daß die Engel gleichsam Aussprecher sind des göttlichen Schweigens, helle Lichter, hingestellt, um den

im verborgenen Heiligthume Seyenden anzuzeigen. Aber nach jenen heiligen geweihten Geistern sind auch die Seelen und alles Gute der Seelen durch die übergute Güte. Daß sie geistig sind, daß sie das wesentliche Leben, das unzerstörbare Seyn haben, daß sie nach dem Leben der Engel aufstrebend durch sie, als die guten Führer, zu der Urquelle alles Guten aufsteigen können, daß sie an den von dort herausstrahlenden Erleuchtungen nach Maaßgabe ihrer Empfänglichkeit Theil nehmen können, und an der sie gutgestaltenden Gabe nach Kräften Theil nehmen und was sonst in dem Buche über die Seele von uns aufgezählt ist. Aber auch die, wenn man so sagen soll, vernunftlosen Seelen oder Thiere, welche entweder die Luft durchschneiden, oder auf der Erde gehen, oder auf derselben sich hinstrecken, oder wem ein Leben im Wasser, oder als Amphibium zugefallen ist, und was unter der Erde verhüllt und überschüttet lebt, kurz, was eine sinnlich empfindende Seele hat, oder dergleichen Leben, das alles hat seine Seele und sein Leben durch dieß Gute. So haben auch alle Pflanzen ihr Nahrungnehmendes, bewegliches Leben von dem Guten, und jede seel- und leblose Wesenheit ist durch das Gute und hat nur durch dasselbe seine wesenhafte Beschaffenheit.

§. 3.

Wenn nun aber das Gute über alles Seyende erhaben ist, (wie es denn auch ist) und das Gestaltlose gestaltet, so ist es in ihm selbst zugleich das Wesenlose und ist weit über alle Wesenheit hinaus, zugleich das Leblose und über das Leben erhaben; das Geistlose und überschwengliche Weisheit, und was sonst noch im Guten sich von überschwenglicher Gestaltung des Gestaltlosen findet. Und wenn es zu sagen erlaubt ist, so strebt auch das Nichtseyende nach dem über alles Seyende erhabenen Guten, und bemüht sich auch in dem Guten zu seyn, dem wahrhaft Ueberwesentlichen, durch die Abstraktion von allem.

§. 4.

Aber, was uns im Laufe der Abhandlung entgieng, auch die Ursache der himmlischen Prinzipien und Endungen ist das Gute, des Unvermehrten und Unverminderten des Wesens, das durchaus nicht verändert wird, der tonlosen, wenn man so sagen darf, Bewegungen des allgroßen Himmelskreises, der Ordnungen und Zierde der Sterne, ihrer Lichter und Standpunkte, und der unbestimmt vielfachen Bewegungen einiger Sterne und der zwei Lichter, welche die heilige Schrift die großen nennt, Bewegung und ihrer periodischen Rückkehr an denselben Ort, nach welcher unsre Tage und Nächte sich bestimmen und die abgemessenen Monate und Jahre die Kreisbewegungen der Zeit und in der Zeit abmarken, zählen, ordnen, zusammenreihen. Was aber soll man von dem Sonnenstrahl an sich halten? Denn das Licht ist aus dem Guten und ein Abbild der Güte. Deshalb preiset man das Gute mit dem Namen des Lichtes, gleichsam in einem Abbilde das Urbild darstellend. Denn wie die über allem erhabene Güte der Gottheit von den obersten und ältesten Wesenheiten bis zu den letzten durchgeht, und doch über allen ist, so daß weder die oberen seinen Gipfel erreichen, noch die unteren seinen Umkreis umfangen, sondern daß es alles Lichtempfängliche beleuchtet, schafft, belebt, zusammenhält, vollendet und das Maaß ist des Seyenden, und ihre Zeit, und ihre Zahl, und ihre Ordnung, und ihr Inbegriff, und ihre Ursache, und ihr Ziel; so auch beleuchtet das sichtbare Abbild der göttlichen Güte, diese große, ganzleuchtende, immerlichte Sonne, im schwächsten Nachhall des Guten alles, was ihr Licht aufnehmen kann, hat ein über alle Beschreibung ausgedehntes Licht, und über die ganze sichtbare Welt entfaltet sie, nach oben und unten, den Glanz ihrer eigenen Strahlen. Und wenn etwas von diesen Strahlen nicht beleuchtet wird, so liegt dieß nicht in dem Unvermögen oder in der Langsamkeit der erleuchteten Austheilung, sondern in der Unempfänglichkeit für das Licht, welche in den

Dingen selbst liegt, die zur Aufnahme desselben nicht eingerichtet sind. Viele der so beschaffenen lassen unbekümmert den Strahl der Sonne an ihnen vorübergehen und das über sie hinausliegende erleuchten, denn nichts von den Sichtbaren besteht, zu dem sie nicht mit der überschwenglichen Größe des eigenen Glanzes durchdringt. Aber auch zur Entstehung der Körper in der Sinnenwelt trägt das Licht bei, regt sie auf zum Leben, nährt sie, mehrt sie, vollendet sie, vereinigt sie, erneut sie, ist Maaß und Zahl der Jahreszeiten, der Tage und aller unsrer Zeitbestimmung. Denn das ist jenes Licht, von welchem der göttliche Moses sagt, daß, ob es gleich damals noch ungestaltet war, es jene erste Dreizahl unsrer Tage bestimmt habe. Und wie die Güte alles zu sich zieht und Urversammler ist alles Zerstreuten, als ureine einende Gottheit, und alles nach ihr als nach dem Urgrunde, dem Ganzen, dem Ziele strebt, und das Gute, (nach den Aussprüchen der Schrift) das ist, aus welchem alles sein Bestehen hat und ist, als aus einer vollkommenen Ursache in's Daseyn gebracht, und in welchem alles besteht, als in einem allkräftigen Grunde alles bewahrend und haltend, und nach welchem alles sich hinkehrt, als nach der einem jedem eigenen Gränze, und nach welchem alles strebt, das Geistige und Verstandbegabte auf dem Wege der Erkenntniß, das Sinnliche auf dem Wege der Sinne, das der sinnlichen Empfindung nicht theilhaft, aber durch die eingeborne Bewegung des Lebenstriebes, das Leblose und bloß Seyende endlich allein durch die Eigenschaft, zufolge der sie an der Wesenheit Theil zu nehmen fähig sind. Auf gleiche Weise als ein klares Abbild, sammelt und wendet das Licht alles Seyende zu sich, das Sehende, das Bewegte, das Beleuchtete, das Erwärmte, überhaupt was seine schimmernden Strahlen berühren; woher auch die Sonne ihren Namen ἥλιος hat, weil sie alles sammelt ἀολλῆ ποιεῖ und das Zerstreute zusammenbringt. Denn die ganze Sinnenwelt strebt nach ihr, entweder um zu sehen, oder bewegt zu werden, oder

beleuchtet zu werden, oder erwärmt zu werden; oder um im Streben nach dem Lichte von demselben erhalten zu werden. Nicht sage ich, nach der Lehre des Alterthums, daß die Sonne Gott sey und Weltschöpfer, und diese ganze sichtbare Welt eigends beherrsche, sondern, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen, so man deß wahrnimmt an den Werken, nemlich an der Schöpfung der Welt. (Röm. I, 20.)

§. 5.

Davon aber in der symbolischen Theologie. Nun wir preisen den geistigen Lichtnamen des Guten und sagen, daß der Gute ein geistiges Licht genannt wird, weil er den ganzen überhimmlischen Geist mit geistigem Lichte erfüllt, alle Unwissenheit und allen Irrthum aus allen Seelen vertreibt, in welche er sich einsenkt, und ihnen allen vom heiligen Lichte mittheilt, und ihre geistigen Augen von dem über ihnen liegenden Nebel der Unwissenheit reinigt, und die von der großen Schwere der Finsterniß umhüllten, aufregt und entfaltet. Und zuerst zwar giebt er ihnen einen mäßigen Glanz; dann aber, wenn sie das Licht gleichsam gekostet haben und eifriger darnach streben, theilt er sich ihnen in höherem Grade mit und beleuchtet sie reichlich, weil sie viel geliebt haben (Luc. XV.), und so hebt er sie immer höher hinauf, nach dem Maaße ihres Strebens.

§. 6.

Geistiges Licht nun wird das über alles Licht erhabene Gute genannt, als ein Quellstrahl und überfließender Lichtausguß, welcher den ganzen überweltlichen und außerweltlichen und einweltlichen Geist aus seiner Fülle erleuchtet, seine geistigen Kräfte alle verneut, und als über alle ausgespannt, sie alle umfaßt, und über alle erhaben, weil es über alle hinausliegt; mit einem Worte, alle Gewalt der erleuchtenden Macht, als Urlicht und Ueberlicht in sich zusammenfassend, überragend und voraus in sich ha-

bend, sammelt und vereinigt es alles Geist= und Verstand=begabte. Denn wie die Unwissenheit die Irrenden trennt, so vereint die Gegenwart des geistigen Lichtes die Erleuchteten und führt sie zusammen, vollendet sie und wendet sie hin zu dem wahrhaft Seyenden, sie hinwegkehrend von den vielen Meinungen, und die vielen Erscheinungen, oder, um es richtiger zu sagen, Einbildungen zu einer wahren, reinen, einartigen Kenntniß sammelnd und mit dem einen und einigenden Lichte sie erfüllend.

§. 7.

Dieß Gute wird von den heiligen Schriftstellern auch gepriesen als Schönes und als Schönheit, als Liebe und als Geliebtes und was sich sonst für göttliche Namen für die verschönende und anmuthige Schönheit ziemen. Das Schöne und die Schönheit aber müssen getrennt werden in der Ursache, welche in dem Einen das Ganze zusammenfaßt. Denn wenn wir diese in allen Seyenden in Theilnahmen und Theilnehmendes trennen, so müssen wir sagen, das Schöne nimmt an der Schönheit Theil. Die Schönheit aber ist die Theilnahme an der Ursache, welche das gesammte Schöne schön macht. Das überwesentliche Schöne aber wird Schönheit genannt, wegen der Schönheit, (καλλόνη) welche von ihm aus allen Seyenden, jedem nach seiner eigenthümlichen Weise mitgetheilt wird; dann weil es für alle Ursache der Zierde und des Glanzes ist, und dem Lichte gleich die Mittheilungen des Quellstrahles, welche die Schönheit geben, in alles hineinblitzt; und weil es alles zu sich ruft (daher es auch κάλλος heißt) und das Ganze im Ganzen in demselben Punkte zusammenführt. Schönes wird es genannt, zugleich als Allschönes und Ueberschönes und ewig Seyendes, immer aus demselben Grunde in derselben Art schön, nicht entstanden, nicht vergehend, nicht wachsend, nicht schwindend, nicht hier schön, dort häßlich; nicht nun schön und dann nicht; nicht im Verhältniß zu diesem schön, im Verhältniß zu dem andern

häßlich; nicht hier so und dort nicht; wie etwa für einige schön, für andere nicht; sondern als es selbst, in sich selbst, mit sich selbst einartig, ewig das Schöne seyend und als alles Schönen Schönheitsquell überschwenglich in sich selbst voraushabend. Denn in der einfachen, übernatürlichen Natur alles Schönen ist jede Schönheit und jedes Schöne, einartig, ihrer Ursache nach voraus bestanden. Aus diesem Schönen haben alle Seyenden, die ihnen gemäße einzelne Schöne und durch dieß Schöne besteht alle Harmonie, Freundschaft, Gemeinschaft. Durch das Schöne ist alles vereint. Aller Urgrund ist das Schöne als schaffendes Ursächliche, als das Ganze erregend, und durch die Liebe der jedem gemäßen Schönheit zusammenhaltend, die Gränze von allem und der geliebte endliche Zweck (denn um des Schönen willen **wird** alles) das Vorbild, weil nach ihm alles sich bestimmt und begränzt. Darum ist das Schöne einerlei mit dem Guten, weil, nach aller Ursache, alles nach dem Schönen und Guten strebt. Und es giebt nichts Seyendes, welches nicht Theil hätte am Schönen und Guten. Ja auch das waget die Rede auszusprechen, daß auch das Nichtseyende am Schönen und Guten Theil nimmt, denn dann ist auch dieses schön und gut, wenn es überwesentlich als Hinwegnahme von allen in Gott gepriesen wird. So ist das eine Gute und Schöne, vereint, das Ursächliche des gesammten und vielen einzelnen Guten und Schönen. Daher alles wesentliche Bestehen des Seyenden, die Einigungen, die Trennungen, die Einerleiheiten, die Anderheiten, die Aehnlichkeiten, die Unähnlichkeiten, die Gemeinschaften der Entgegengesetzten, die Unvermischtheiten der Geeinten, die Aufsicht der Höheren, der wechselseitige Zusammenhang der auf gleicher Stufe stehenden; die Hinwendungen der Geringern zu den Höhern, und das Beharren und Bestehen von allen, die unbeweglich sich selbst, ihr eignes Wesen bewahren. Und dann auch wieder die Gemeinschaft aller mit allen, nach jedes Maaße, ihre Harmonie und unvermischte Freundschaft und die Har-

monie des Ganzen, die Vermischungen im Ganzen und die unauflöslichen Verbindungen der Seyenden, die unausgesetzten Aufeinanderfolgen des Gewordenen, alle Bestehungen und Bewegungen der Geister, der Seelen, der Körper; denn alles hat Bestehen und Bewegung, indem das über alles Bestehen und alle Bewegung Erhabene jedes nach eigener Art stellt, und in eigner Bewegung bewegt. —

§. 8.

Dreierlei Bewegung schreibt man den göttlichen Geistern zu, die Kreisbewegung, indem sie in den anfang- und endlosen Einstrahlungen des Schönen und Guten geeinet werden; gerade Bewegung, wenn sie zur Aufsicht auf die niedern vorschreiten; alles im geraden Wege durchdringend; und schiefe Bewegung, wenn sie, einerseits aufsehend auf das Niedere, ohne herauszugehen in der Einerleiheit bleiben, unaufhörlich um das einerlei bleibende Schöne und Gute als ihren Grund sich herumbewegend.

§. 9.

Die Kreisbewegung der Seele ist, ihr Eingehen in sich selbst von dem Aeussern weg, und die einigende Zusammenfaßung ihrer Kräfte, welche ihr in einem Kreise das Unirrende giebt und von dem vielen ausserhalb Seyenden sie abwendet und sie sammelt, zuerst in sich selbst, dann, wenn sie einig geworden ist, sie mit den einig geeinten Kräften vereinend, und so sie leitend zu dem Schönen und Guten, das über allem Seyenden ist, als das Eine und Dasselbe, das Anfang- und Endlose. Schief bewegt sich die Seele, wenn sie, nach Maaßgabe ihrer Kräfte von göttlichen Erkenntnissen beleuchtet wird, nicht geistig und einig, sondern verständig und discursiv, als mit vermischten und in einander übergehenden Wirksamkeiten. Ihre Bewegung geradaus aber besteht darin, daß sie nicht in sich selbst eingeht und in einigender Geistigkeit bewegt wird, (denn das ist, wie gesagt, ihre Kreisbewegung,)

sondern, daß sie nach dem, was um sie herum ist, heraus̈geht und von dem ausserhalb befindlichen, wie von mannichfaltigen und verschiedenen Symbolen, zu den einfachen und geeinten Anschauungen zurückgeführt wird.

§. 10.

Dieser drei Bewegungen in unserm All, so wie auch der drei Bewegungen des sinnlich Erkennbaren, und noch vielmehr der Beharrungen und des Standes eines jeden und ihrer Stellung Ursache und Zusammenhaltung und Gränze ist das Schöne und das Gute, das über allem Stand und aller Bewegung ist, und durch welches, und aus welchem, und in welchem, und zu welchem, und wegen welches aller Stand und alle Bewegung ist. Denn aus demselben und durch dasselbe ist jede Wesenheit und jedes Leben des Geistes sowohl als der Seele, und der ganzen Natur Kleinheiten und Gleichheiten, Größen und alle Maaße, die Verhältnisse der Seyenden, die Uebereinstimmungen, die Mischungen, die Ganzheiten, die Theile, das Alleins und die Vielheit, die Verbindungen der Theile, die Vereinigungen der ganzen Menge, die Vollendungen der Ganzheiten, die Qualität und Quantität, das wie groß, das Unendliche, die Vergleichungen und Scheidungen, jede Unendlichkeit, jede Gränze, alle Definitionen, Ordnungen, Vorzüge, Elemente, Gestalten, jede Wesenheit, jede Kraft, jede Wirksamkeit, jede Beschaffenheit, jede sinnliche Wahrnehmung, jeder Begriff, jede Idee, jede Berührung, jede Kenntniß, jede Einigung, kurz alles was aus dem Schönen und Guten ist, ist auch in dem Schönen und Guten und wendet sich dem Schönen und Guten zu. Und alles, was ist und wird, wird durch das Schöne und Gute und alles sieht auf dasselbe und wird von ihm bewegt und zusammengehalten und in ihm ist jedes urbildliche, vollendende, schaffende, gestaltende, elementarische Prinzip, mit einem Worte jedes Prinzip, jede Zusammenhaltung, jede Gränze. Und um es mit einem Worte zu sagen; alles Seyende ist aus

dem Schönen und Guten. Und alles Nichtseyende ist überwesentlich in dem Schönen und Guten. Und es ist das Prinzip von allem, und die überanfängliche Gränze, die übervollendende, weil alles aus ihm, und durch dasselbe und in ihm, und zu ihm ist, wie die heilige Schrift sagt, (Röm. XI, 36.) Alle streben also nach dem Schönen und Guten, lieben es, sehnen sich nach ihm, und durch dasselbe und seinetwegen liebt das Schlechtere das Bessere, sich nach ihm kehrend, und die auf gleicher Stufe befindlichen, die der gleichen Ordnung, indem sie sich einander mittheilen; und das Bessere das Schlechtere, indem es für dasselbe achtsam sorgt, und jedes sich selbst, indem es auf seine eigne Erhaltung bedacht ist, und alles zusammen nach dem Schönen und Guten strebend, thut und will alles nach demselben strebend, was es thut und will. Auch das vermißt sich die wahrhafte Rede zu sagen, daß er selbst der Ursächer von allem aus Ueberschwang der Güte alles liebt, alles thut, alles vollendet, alles erhält, alles zu sich wendet, und so ist auch die göttliche Liebe die gute des Guten um das Gute. Denn die Liebe, welche in den Seyenden Gutes wirkt, besteht in dem Guten überschwenglich voraus und leidet nicht, daß es ohne Hervorbringung in sich bleibe, sondern erregt ihn, daß er wirkt in seiner überschwenglichen, allschaffenden Kraft.

§. 11.

Glaube Niemand, daß wir den Namen der Liebe gegen die Aussprüche der Schrift feiern. Es ist, meines Bedünkens, unvernünftig, und thöricht, nicht auf die Bedeutung und Absicht zu achten, sondern an den Worten zu kleben. So machen es die nicht, welche das Göttliche recht und eigentlich einsehen wollen. Die der ersten Meinung sind horchen auf schwache Laute, und nehmen diese, die nicht einmal bis zu den Ohren durchdringen von aussen auf, und wollen nicht wissen, was dieses Wort nun bedeute, wie man dasselbe durch andere gleichbedeutende,

deutlichere Ausdrücke verständlicher machen müsse; sie hängen an Zügen und Buchstaben, die keinen Sinn haben, an Silben und ungekannten Worten, welche nicht bis in das Geistige ihrer Seele durchdringen, sondern aussen um ihre Lippen und ihre Ohren summen, als ob man nicht dürfe die Zahl vier durch zwei mal zwei ausdrücken, oder εὐθύγραμμα durch ὀρθογράμμα, oder das Mutterland durch Vaterland, oder irgend ein anderes, was in den vielen Theilen der Rede dasselbe bedeutet. Hier muß aus richtiger Betrachtung bemerkt werden, daß wir uns der Buchstaben, der Silben, der Worte, der Schriften, der Reden bedienen, wegen der sinnlichen Empfindungen. Wenn die Seele mit ihren geistigen Wirksamkeiten nach dem Geistigen sich bewegt, dann sind sinnliche Wahrnehmungen sammt ihren Gegenständen überflüssig; eben so wie die geistigen Kräfte, wenn die Seele, gottähnlich geworden, durch unerkannte Einigung in die Strahlen des unzugänglichen Lichtes blickt, mit augenlosen Blicken. Wenn aber der Geist durch das sinnlich Erkennbare strebt zu geistigen Anschauungen aufgeregt zu werden, so sind hiezu am schätzbarsten die klaren Uebertragungen sinnlicher Empfindungen, deutlichste Reden, scharfe und helle Gesichtsempfindungen; denn, wenn das den sinnlichen Empfindungen vorliegende unklar ist, so können sie dem Geiste das sinnlich wahrgenommene, nicht wie es seyn soll, darbringen. Damit es aber nicht scheine, wir sagten das als Umkehrer der göttlichen Schriften, so mögen diejenigen, welche den Namen der Liebe schmähen folgendes hören: Liebe sie, heißt es (Sprüchw. 4, 6 2c.), so wird sie dich behüten, achte sie hoch, so wird sie dich erhöhen und wird dich zu Ehren machen, wo du sie herzest; und was sonst noch dergleichen in den heiligen Schriften vorkommt.

§. 12.

Einigen unsrer Schriftgelehrten schien der Name ἔρως göttlicher als der Name ἀγάπη. So schreibt der hei-

lige Ignatius: Meine Liebe (ἔρως) ist gekreuziget. Und in den Einleitungen zu den göttlichen Schriften findet man, daß einer von der göttlichen Weisheit sagt: denn ich habe ihre Schöne liebgewonnen (Weish. 8, 2.). Deshalb laßt uns diesen Namen der Liebe (ἔρως) nicht fürchten, es mache uns keine erschreckende Rede darüber bang. Mir scheint es, die Theologen haben den Namen ἀγάπη und ἔρως für gleich gehalten, in den heiligen Schriften aber den Namen ἔρως wegen der ungehörigen Befangenheit von dergleichen Menschen gebraucht. Denn da die wahre Liebe (ἔρως) wie es Gott geziemt, nicht nur von uns, sondern auch von den heiligen Schriften gepriesen wurde, begriff die Menge das Eine der von der Liebe hergenommenen Namen Gottes nicht und wankte ihrer Natur gemäß zum Getheilten, Körperlichen, Getrennten, welches keine wahrhafte Liebe (ἔρως) ist; sondern ein Schattenbild oder eigentlich ein Abfall von der wahrhaften Liebe. Denn unfaßlich ist für die Menge das Einigende der göttlichen und einen Liebe, weshalb, in der Ueberzeugung, daß dieser Name dem Volke schwerverständlich sey, die Eigenschaft der Liebe als göttliche Weisheit aufgeführt wird, um sie aufzuführen und aufzurichten zur Erkenntniß der wahrhaften Liebe, und sie so von dem Uebelstande des Mißverständnisses zu befreien. Auch bei uns heißt sie der oberflächlichen Meinung nach anständiger, wo die an der Erde klebenden Menschen oft ungehöriges meinen könnten. Es fiel, ist irgendwo gesagt, deine Liebe (ἀγάπησις) auf mich wie Frauenliebe; so daß, nach den göttlichen Offenbarungen, für die, welche die heiligen Schriften recht verstehen, von den heiligen Schriftstellern die Namen ἔρως und ἀγάπη in gleichem Sinne gebraucht werden. Das ist jene einigende, verbindende Kraft, und die im ausgezeichneten Sinne vereiniget, die sich im Schönen und Guten findet, die durch das Schöne und Gute vorausbesteht, und aus dem Schönen und Guten durch das Schöne und Gute mitgetheilt wird, welche das in gleicher Ordnung stehende

nach seiner wechselseitigen Gemeinschaft zusammenhält, welche das Höhere zur Sorge für die Niedern bewegt, und das Niedrige kräftigend nach dem Höhern zuwendet.

§. 13.

Die göttliche Liebe ist auch ekstatisch, den Menschen aus sich heraussetzend, nicht duldend, daß die Liebenden ihr eigen seyen, sondern dessen, den sie lieben. Das beweisen die Höheren, indem sie sich durch Fürsorge den Niedern eignen; die Gleichen durch gegenseitiges Zusammenhalten, die Niedern durch ihre göttliche Hinkehrung nach dem Höhern. Weshalb auch der große Paulus, welcher diese göttliche Liebe fest gefaßt hielt, und der ihrer ekstatischen Kraft theilhaft geworden war, mit gottbegeistertem Munde sagt: Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir (Gal. 2, 20.), als ein wahrhaft Liebender und für Gott aus sich herausgesetzter, wie er selbst sagt, nun nicht sein Leben lebend, sondern das Leben des Geliebten als ein überausgeliebtes Leben. Auch das muß zur Steuer der Wahrheit auszusprechen gewagt werden, daß auch er der Ursächer von allem, durch die schöne und gute Liebe zu allem, durch seine überschwenglich liebende Güte aus sich selbst heraustritt, durch jene Sorge, welche er für alles Seyende trägt, und daß er durch Güte und Liebe (ἔρως καὶ ἀγάπησις) aufs innigste gerührt gleichsam bezaubert wird. So wird er aus dem Zustande, nach dem er über alles erhaben ist und über allem hinausliegt, zu allem heruntergeführt nach jener überwesentlichen ihn aus sich selbst heraussetzenden Kraft, ohne daß er aus sich herausgeht. Deshalb nennen ihn auch die in göttlichen Dingen Hocherfahrenen, einen Eiferer, als der große Liebe gegen alles Seyende trägt, und der sie aufregt zu jenem Eifer, der zum liebenden Streben nach ihm führt, sich selbst darstellt als einen Eiferer, dem die Dinge, nach welchen gestrebt wird, mit Eifer zu begehren sind und dem die seiner Sorge Untergebenen eifrig am

Herzen liegen. Kurz alles Geliebte und alle Liebe ist im Schönen und Guten, und vorausbestimmt im Schönen und Guten, und ist und wird durch das Schöne und Gute.

§. 14.

Was können aber die Theologen damit wollen, daß sie Gott bald ἔρως und ἀγάπη (Liebe) bald den Geliebten und Ersehnten nennen (ἐρασὸν καὶ ἀγαπητὸν)? Von jenen ist er ja der Ursächer, Hervorbringer, Erzeuger; dieß aber ist er selbst. Durch jenes wird er bewegt, durch dieses bewegt er; weil er sein selbst Erreger ist und sich sich selbst zuführt. Deshalb aber nennen sie ihn geliebt und ersehnt, weil er schön ist und gut; Liebe aber und Sehnsucht (ἔρως καὶ ἀγάπη) als erregende Kraft, welche zu sich aufführt, allein durch sich selbst schön und gut, und der gleichsam eine Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist; und ein gutes Herausgehen der über alles erhabenen Einigung, als liebende, einfache, selbstsichbewegende, selbstwirksame, im Guten vorausbestehende, aus dem Guten in das Seyende überströmende und wieder zu dem Guten zurücksichwendende Bewegung. Dabei zeigt die göttliche Liebe auch besonders deutlich ihre Endlosigkeit und Anfangslosigkeit, wie ein ewiger Kreis, um das Gute, aus dem Guten, im Guten und zum Guten in unirrendem Umschwung sich herumbewegend und in demselben immer und in derselben Art vorgehend, bleibend, rückkehrend. Dasselbe hat unser herrlicher Lehrer in göttlichen Dingen begeistert in seinen Liebeshymnen vorgetragen, und es wird nicht am unrechten Orte seyn, ihrer hier zu gedenken und unserer Abhandlung über die Liebe gleichsam ein heiliges Haupt aufzusetzen.

§. 15.

Des heiligen Hierotheus Worte aus seinen Liebeshymnen. Wir mögen die Liebe nun göttlich oder englisch, geistig oder seelenhaft oder natürlich nennen, so verstehen wir darunter immer eine einigende

vermittelnde Kraft, welche das Höhere aufregt zur Sorge für das Niedere, das auf gleicher Stufe Stehende zu gegenseitiger Mittheilung, und endlich das Niedrige zur Hinwendung nach dem Höhern und Bessern.

§. 16.

Worte von demselbem aus seinen Liebeshymnen. Da wir aus der einen Liebe viele Lieben abgeleitet haben, in der Ordnung sprechend von den Erkenntnissen und Kräften der weltlichen und überweltlichen Lieben, über welche, nach dem angegebenen Grunde die Ordnungen und Reihen der intellektuellen und intelligiblen Lieben erhaben sind, unter welchem die an sich intellektuellen göttlichen den dort befindlichen wahrhaft schönen Lieben vorgesetzt sind und von uns ihrer Würde gemäß gepriesen wurden. Nun aber fassen wir sie alle wieder in die eine und unentfaltete Liebe zusammen, ihrer aller Vater und bringen sie aus den vielen in eines, zuerst sie sammelnd in zwei liebende Kräfte, von welchen die mächtigere und uranfängliche ist jene unbegreifliche Ursache aus der über alles erhabenen Liebe, nach welcher die gesammte Liebe aller Seyenden nach jedes eignen Natur strebet.

§. 17.

Aus denselben. Und indem wir nun diese wieder in eins zusammenbringen, sagen wir, es gebe eine einfache Kraft, welche sich selbst bewegt zu einer einigenden Mischung vom Guten aus bis zu dem Aeusserſten der Seyenden, und von jenem wieder in der Ordnung zurück durch alles bis zum Guten, aus sich selbst, durch sich selbst, in sich selbst umkreisend, und auf gleiche Art immer in sich selbst sich zurückwälzend.

§. 18.

Wenn nun aber einer sagte; wenn alles nach dem Schönen und Guten sich sehnt, nach ihm strebt, und es liebt; (denn auch das Nichtseyende strebt, wie gesagt, nach ihm, und müht sich auf irgend ein Weise in ihm zu seyn), und

und es selbst ist das Gestaltende des Gestaltlosen und in ihm spricht man auch das Nichtseyende überwesentlich aus, und es ist) weshalb strebt denn die Menge der Dämonen nicht nach dem Schönen und Guten, ist der Materie zugewandt, abgefallen von der Einerleiheit mit den Engeln, was das Streben nach dem Guten betrifft, und wird sich selbst und den andern Ursache alles Bösen, von wie vielen man immer sagt, daß sie verschlechtert werden. Und, wie, da die dämonische Schaar doch aus dem Guten hervorgieng, ist sie nicht gutgestaltig? oder wie veränderte sie sich, wenn sie gut aus dem Guten hervorgieng? Und was ist jenes Etwas, das sie böse machte, und was ist überhaupt das Böse? aus welchem Urgrunde gieng es hervor, und in welchem der Seyenden ist es? Und wie hat der Gute selbst es hervorbringen wollen? wie konnte er es, wenn er es auch wollte? Und wenn das Böse aus einer andern Ursache kam, welche andre Ursache hat das Seyende ausser dem Guten? Wie, wenn eine Vorsehung ist, ist das Böse geworden, und wenn es geworden war, nicht vertilgt? und wie kann irgend ein Seyendes das Gute vorbeylassend nach ihm streben?

§. 19.

Solches könnte vielleicht ein Unwissender vorbringen. Wir aber werden ihn bitten, auf das wahre Wesen der Dinge zu achten und stehen vorerst nicht an, uns so auszusprechen: Das Böse ist nicht aus dem Guten, und wenn es aus dem Guten ist, so ist es nicht böse. Denn so wenig als das Feuer erkälten kann, eben so wenig kann das Gute Nichtgutes hervorbringen. Und wenn alles Seyende aus dem Guten ist; denn die Natur des Guten ist, hervorbringen und erhalten, des Bösen aber verderben und vernichten, so ist nichts Seyendes aus den Bösen, und das Böse selbst wird nicht seyn können, weil es sich selbst böse seyn würde. Und wenn das nicht ist, so ist das Böse nicht durchaus böse, sondern hat einen Theil des Guten,

durch den es überhaupt ist. Und wenn das Seyende nach dem Schönen und Guten strebt, und alles, was es thut, deshalb thut, weil es dasselbe für gut hält, und jedes Ziel des Seyenden zum Anfang und Ende das Gute hat, (denn nichts thut dasjenige, was es thut, mit Hinsicht auf die Natur des Bösen) wie kann das Böse in den Seyenden seyn oder überhaupt seyn, wenn es ohne dieses Streben nach dem Guten ist? Und wenn alles Seyende aus dem Guten ist, und das Gute über allem Seyenden erhaben, so ist in dem Guten auch das Nichtseyende seyend. Das Böse aber ist entweder kein Seyendes, oder wenn, so ist es kein durchaus Böses, kein Nichtseyendes. Denn das durchaus Nichtseyende kann nicht seyn, wenn es nicht auf überwesentliche Weise im Guten gedacht wird. Das Gute wird nun über dem einfach Seyenden und dem Nichtseyenden gleich hoch erhaben seyn. Das Böse aber ist weder in den Seyenden noch in den Nichtseyenden, sondern noch viel weiter von dem Guten entfernt, als das Nichtseyende, ihm fremd, noch ferner von der Wesenheit. Woher ist nun aber das Böse, könnte einer sagen? Denn wenn es kein Böses giebt, so ist Tugend und Laster dasselbe, die ganze dem gesammten Laster und die einzelnen Sünden den ihnen entsprechenden Tugenden, oder das mit der Tugend kämpfende kann kein Böses seyn. Und doch stehen einander entgegen Mäßigkeit und Unmäßigkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und nicht als Erscheinungen am Gerechten und Ungerechten, am Mäßigen und Unmäßigen, sondern ehe noch der Unterschied des Tugendhaften und des ihm Entgegenstehenden äusserlich erscheint, stehen schon in der Seele durchaus Tugenden und Laster weit auseinander, und die Leidenschaften lehnen sich auf gegen den Verstand, und daraus folgt nothwendig, daß man dem Guten einen Gegensatz, das Böse, geben müsse. Denn das Gute ist nicht im Gegensatz mit sich selbst, sondern als aus einem Urgrunde und einem Ursächlichen entsprossen freut es sich der Gemeinschaft, der Einheit, der Freundschaft.

Auch das geringere Gute ist nicht im Gegensatze mit dem Größern, eben so wenig als das mehr Warme oder Kalte mit dem weniger Warmen oder Kalten. Das Böse ist also in den Seyenden und ist ein Seyendes und ist dem Guten entgegengesetzt und feindlich. Und wenn es auch die Vernichtung des Seyenden ist, so wirft dieß das Böse noch nicht aus dem Seyn heraus, sondern es wird auch ein Seyendes seyn und zur Entstehung des Seyenden beitragen. Oder geht nicht oft aus der Vernichtung des einen die Entstehung des andern hervor? So wird das Böse mitwirken zur Vollendung des Ganzen und wird diesem Ganzen durch sich möglich machen nicht unvollendet zu seyn.

§. 20.

Darauf aber kann die wahre Rede antworten, daß das Böse als Böses keine Wesenheit und kein Werden macht, sondern, so viel an ihm ist, die Substanz der Seyenden bloß verschlimmert und vernichtet. Sollte einer sagen, es sey erzeugend, und durch die Vernichtung des einen gebe es dem andern Werden, so ist wahrhaft darauf zu antworten, nicht als Vernichtung giebt es das Werden, sondern als Vernichtung und Böses vernichtet und verschlimmert es bloß, Werden und Wesenheit aber wird durch das Gute, und so wird also das Böse Vernichtung seyn an sich selbst, erzeugend aber durch das Gute. Als Böses ist es weder ein Seyendes noch Hervorbringer des Seyenden; durch das Gute aber ist es ein Seyendes und ein gutes Seyendes und Hervorbringer des Guten. Dasselbe kann ja nicht in derselben Beziehung zugleich Gutes und Böses seyn, oder desselben Dinges Vernichtung und Werden dieselbe Kraft in derselben Beziehung; auch nicht die Urkraft oder die Urvernichtung. Denn das Urböse, das Böse an sich ist weder ein Seyendes, noch ein Gutes, noch ein Erzeugendes, noch hervorbringend das Seyende und Gute. Das Gute aber macht alles, dem es vollkom-

men beiwohnt, vollkommen, unvermischt, ganz gut. Was aber in geringerem Grade Theil an ihm hat ist unvollkommnes wegen des theilweisen Mangels am Guten gemischtes Gute. Das Böse aber ist nicht durchaus weder gut noch Gutes hervorbringend; sondern was sich mehr oder weniger dem Guten nähert, das wird im Verhältniß der Nähe gut seyn. Denn die durch alles gehende vollkommene Güte dringt nicht bloß zu den in ihrer Nähe befindlichen ganz guten Wesenheiten, sondern sie dehnt sich aus bis zu den letzten, ist bei diesen ganz, bei andern in geringerm Grade, bei andern im geringsten, wie nämlich jedes der Seyenden an ihm Theil haben kann. So hat also einiges ganz am Guten Theil, anderes ist sein mehr oder weniger beraubt, noch andres erfreut sich nur einer schwachen dunklen Gegenwart des Guten, und bei andern ist es nur gleichsam als sein eigner letzter Nachhall. Denn wenn das Gute nicht jedem nach Verhältniß und Kräften beiwohnte, so würde ja das Göttlichste und Aelteste in der Reihe des letzten stehen. Wie wäre es auch möglich, daß alle auf eine und dieselbe Art am Guten Theil nähmen, da ja nicht alle für seine ganze Aufnahme eingerichtet sind. Das ist nun aber die überschwenglich große Kraft des Guten, daß es auch das Beraubte und die Beraubung sein selbst kräftiget, dadurch, daß es sie an sich Theil nehmen läßt. Und wenn wir die Wahrheit noch offner und freimüthiger sagen sollen, selbst das mit ihm kämpfende ist nur durch seine Kraft und vermag nur durch diese mit ihm zu kämpfen. Um es kurz zu sagen, alles Seyende, in soweit es ist, ist auch gut und aus dem Guten, und in soferne es des Guten beraubt ist, ist es weder ein Gutes noch ein Seyendes. Denn bei den übrigen Beschaffenheiten, als der Wärme oder der Kälte, bleibt das Gewärmte, auch wenn die Wärme es verläßt; auch des Geistes und des Lebens sind viele Seyende untheilhaftig, und Gott selbst ist der Wesenheit entnommen und ist überwesentlich. Kurz bei allen andern, auch wenn die Eigenschaft weggeht oder

gar nicht in dem Dinge ist, ist doch das Seyende und kann bestehen. Was aber in jeder Weise des Guten beraubt ist, war nie und auf keine Weise, ist auch nicht, wird nicht seyn, kann nicht seyn. So der Unmäßige, wenn er auch des Guten hinsichtlich seiner ungeordneten Begierde einestheils beraubt ist; so ist er zwar in diesem Punkte nicht, strebt auch nicht nach dem Seyenden; doch aber hat er am Guten Theil durch jenen schwachen Nachhall der Einigung und Freundschaft. Auch der Zorn nimmt am Guten Theil eben durch sein Bewegtwerden und durch sein Streben, das was ihm böse erscheint nach dem was ihm schön scheint zu rechte zu richten und zu wenden. Und auch der, welcher nach dem schlechtesten Leben strebt, nimmt dadurch am Guten Theil, daß er überhaupt nach einem Leben strebt, welches ihm das beste scheint und er nimmt Theil dadurch, daß er strebt und nach dem Leben strebt, und nach dem besten Leben blickt. Und wenn man das Gute durchaus wegnähme, so würde weder Wesenheit mehr seyn, noch Leben, noch Streben, noch Bewegung, überhaupt gar nichts würde seyn. Denn auch das Werden, das aus der Vernichtung hervorgeht, ist keine Kraft des Bösen, sondern eine Gegenwart des geringern Guten, so wie auch die Krankheit ein Mangel ist der Einrichtung des Körpers; nicht der ganzen, denn in diesem Falle könnte die Krankheit selbst nicht bestehen; die Krankheit aber bleibt und ist, indem sie die geringste Einrichtung als Wesenheit hat und in ihr besteht. Denn was des Guten gänzlich untheilhaftig ist, ist weder ein Seyendes, noch in den Seyenden; das Gemischte aber ist durch das Gute in den Seyenden, und so weit in den Seyenden und ein Seyendes, als es am Guten Theil hat. Eben so wird alles Seyende selbst in dem Grade auf höherer oder niederer Stufe stehen, als es am Guten Theil hat. Denn auch was das Seyn selbst betrifft; das auf keine Weise, nirgend Seyende wird nicht seyn. Was aber auf eine Weise ist, auf andre nicht, ist nicht, in sofern es von dem ewig Seyenden abgefallen ist.

So weit es aber am Seyn Theil genommen hat, ist es, und das durchaus Seyn und das nicht Seyende bewältigt und erhält es. Das Böse aber, das ganz vom Guten abgefallen ist, ist weder ein Gutes auf der höhern noch auf der niedern Stufe. Was aber in einer Hinsicht gut, in der andern böse ist, streitet mit einem Theile des Guten, nicht aber mit dem ganzen Guten; und auch dieß wird noch durch die Gegenwart des Guten bewältigt; und so giebt das Gute auch seiner eignen Beraubung Wesenheit, indem diese überhaupt an ihm Theil nimmt. Denn, wenn das Böse ganz weggienge, so würde überhaupt kein Gutes, kein Gemischtes und kein an sich Böses möglich seyn. Denn, wenn das Böse ein unvollkommnes Gute ist durch die völlige Abwesenheit des Guten, so ist es nur unvollkommen, weil das vollkommne Gute entfernt ist. Dann aber wird das Böse allein seyn und gesehen werden, wenn es denen böse ist, welchen es widerstreitet, den Guten aber entnommen ist. Denn Gleiches kann durchaus nicht mit Gleichem in gegenseitigem Streite befangen seyn. So ist also das Böse kein Seyendes.

§. 21.

Aber auch in den Seyenden ist das Böse nicht. Denn wenn alles Seyende aus dem Guten ist, und das Gute in allen Seyenden ist und alles umfaßt, so kann entweder das Böse nicht in den Seyenden seyn, oder es muß im Guten seyn. Aber im Guten kann es nicht seyn (eben so wenig als im Feuer das Kalte seyn kann), und verschlimmert werden kann nicht dem auch das Böse gutmachenden beywohnen. Wenn es aber seyn soll, wie soll denn das Böse im Guten seyn? Wenn es aus demselben seyn soll, das ist unstatthaft und unmöglich. Denn ein guter Baum kann, wie die Wahrheit der heiligen Schriften sagt, nicht böse Früchte bringen, (Matth. 7, 18.) eben so wenig umgekehrt. Kann es aber nicht aus dem Guten kommen, so muß es offenbar aus einem andern Prinzipe,

aus einer andern Ursache hervorgehen. Denn entweder muß das Böse aus dem Guten seyn, oder das Gute aus dem Bösen. Oder, wenn das nicht möglich ist, so müßen beide Gutes und Böses aus einem andern Prinzipe und einer andern Ursache kommen. Denn keine Dyas kann ein Prinzip seyn; die Monas wird jeder Dyas Prinzip seyn müssen. Nun ist es aber ungereimt, aus einem und demselben zwey durchaus entgegengesetzte hervorgehen und seyn zu lassen, und das Prinzip selbst vorzustellen, nicht als einfach und einig, sondern als getheilt und zweygestaltig und sich selbst entgegengesetzt und in sich selbst streitend. Nicht möglich ist es, daß zwey einander entgegengesezte Principien des Seyenden seyen und diese gegenseitig in einander und im Ganzen und mit einander streitend. Denn wenn dieß zugegeben würde, so würde auch Gott nicht leidenlos seyn und nicht ohne Unbequemlichkeit, weil etwas ihn beunruhigendes da wäre. Dann wäre alles ungeordnet und immer mit einander streitend. Das Gute aber theilt allen Seyenden Freundschaften mit, und wird als Urfriede, als Friedenspender von den heiligen Schriftstellern gepriesen. Deshalb ist auch alles Gute in Freundschaft mit einander, und in Uebereinstimmung, einem Leben entsprossen, zu einem Guten zusammengeordnet, friedlich, ähnlich, freundlich gegen einander. So kann also das Böse nicht in Gott, kein Göttliches seyn. Aber es ist auch nicht aus Gott. Denn entweder ist er nicht gut, oder er schafft Gutes und führt das Gute ins Daseyn; und führt er es nun und zur andern Zeit nicht, oder nur einiges und nicht alles. Denn in diesem Falle würde er eine Umwandlung und Veränderung erleiden und gerade in Betracht des Göttlichsten von allen, als Ursache nämlich. Wenn nun das Gute in Gott eine Substanz ist, so würde der aus dem Guten sich verwandelnde Gott bald ein Seyender, bald ein Nichtseyender seyn. Wenn er aber das Gute nur durch Theilnahme hätte, und aus einem andern, so würde er es bald haben, bald auch nicht haben. So ist

also das Böse nicht aus Gott und nicht in Gott, nicht überhaupt und nicht zu Zeiten.

§. 22.

Aber auch in den Engeln ist das Böse nicht. Denn wenn der gute Engel die göttliche Güte verkündiget, so ist er jenes durch Theilnahme auf der zweyten Stufe, was das Verkündigte als Ursache auf der ersten ist, demnach ein Bild Gottes, die Erscheinung des unsichtbaren Lichtes, ein reiner höchst durchsichtiger Spiegel, unversehrt, unbefleckt, unbeschädigt, aufnehmend (wenn es zu sagen vergönnt ist) die ganze Schönheit des gutgestalteten Gottesbildes und unvermischt in sich wiederglänzend (so viel er vermag) die Güte des Schweigens im geheimen Heiligthum. Also auch nicht in den Engeln ist das Böse, sondern dadurch, daß sie die Sünder strafen sind sie böse. In gleicher Art wären dann auch die Züchtiger der Fehlenden böse, und die Priester, welche die Ungeweihten von den göttlichen Geheimnissen abhalten. Aber nicht das Gestraftwerden ist böse, sondern das, daß man strafwürdig wird und nicht das mit Recht von den heiligen Gebräuchen abgehalten zu werden, sondern frevelhaft und unheilig zu werden und der reinen Geheimnisse unfähig.

§. 23.

Selbst die Dämonen sind nicht von Natur böse. Denn wären sie von Natur böse, so wären sie weder aus dem Guten noch in den Seyenden, auch nicht aus dem Guten schlecht geworden, weil sie von Natur und ewig böse wären. Und dann, sind sie sich selbst böse, oder andern? Wenn sich selbst, so vernichten sie sich selbst; wenn andern, auf welche Art sind sie vernichtend und was vernichtend, die Wesenheit oder die Kraft, oder die Wirksamkeit? Wenn die Wesenheit, so werden sie es vorerst nicht gegen die Natur thun; denn das von Natur Unvernichtbare vernichten sie nicht, sondern das, was für die Vernichtung

empfänglich ist. Und dann ist auch dieß nicht allen und nicht durchaus böse; sondern nichts von den Seyenden wird vernichtet, insofern es Wesenheit und Natur ist, sondern wegen des Mangels an der natürlichen Ordnung wird jene Bedingung der Harmonie und Zusammenstimmung schwach, und kann nicht in ihrem Zustande verharren. Diese Schwäche ist aber nicht vollkommen; denn wäre sie vollkommen, so würde sie die Vernichtung und das Subjekt der Vernichtung wegnehmen und eine solche Vernichtung ihrer selbst Vernichtung seyn; so daß ein solches nicht ein Böses, sondern ein mangelhaftes Gute ist. Denn was durchaus keinen Theil am Guten hat, kann auch nicht in den Seyenden seyn. Und dasselbe gilt wenn von der Vernichtung der Kraft und Wirksamkeit die Rede ist. Sodann wie können die aus Gott gewordenen Dämonen böse seyn? Denn das Gute führt Gutes in's Daseyn und zum Bestehen. Ja, sie werden, könnte einer sagen, böse genannt, nicht insofern sie es sind, (denn sie sind aus dem Guten und haben eine gute Wesenheit erhalten) sondern insofern sie es nicht sind, schwach geworden (Jud. 6.) wie die heilige Schrift sagt, so daß sie ihr Fürstenthum nicht behielten. Denn in was, sage mir, behaupten wir denn, daß die Dämonen böse werden, wenn nicht in dem Aufhören an dem Theilnehmen der Beschaffenheit und Wirksamkeit des göttlichen Guten; denn ausserdem, wenn sie von Natur böse wären, würden sie ewig böse seyn. Das Böse aber ist unbeständig; verhielten sich die Dämonen immer auf gleiche Weise so würden sie nicht böse seyn. Denn das ewig Dasselbe ist das Eigenthum des Guten. Sind sie aber nicht ewig böse, so sind sie auch nicht von Natur böse, sondern aus einem Mangel am englischen Guten. Und dann sind sie auch des Guten nicht ganz untheilhaft, weil sie sind und leben, und denken, und weil in ihnen überhaupt eine strebende Regung ist. Böse werden sie genannt von der Schwäche ihrer natürlichen Wirksamkeit. Das Böse ist also für sie ein Abweg, ein Herausgehen aus dem, was

ihnen zukommt; eine Unvollkommenheit und Unvollendung, eine Unkraft, eine Schwäche, Flucht und Abfall der Kraft, welche die Vollkommenheit in ihnen erhalten soll. Was ist sonst noch das Böse in den Dämonen? Ein verstandloser Zorn, eine vernunftlose Begierde, eine voreilige Einbildung. Das alles aber, ob es gleich in den Dämonen ist, ist deshalb nicht durchaus oder allen oder an sich böse. Denn bey den andern lebenden Wesen ist nicht der Umstand, daß sie dieß haben, sondern der andere, daß es ihnen fehlt, Vernichtung für das Lebende und Böses. Das Haben erhält und macht die es habende Natur des Lebenden das Seyn möglich. Nicht also insofern es ist, ist das Geschlecht der Dämonen böse, sondern insofern es nicht ist, und das ganze Gute, was ihnen gegeben worden ist, hat sich nicht verändert, sondern sie sind von dem gegebenen ganzen Guten abgefallen. Auch von den ihnen gegebenen englischen Gaben sagen wir nicht, daß sie verändert werden, sondern sie sind ganz und allsichtbar, wenn sie sie auch nicht sehen, weil die Kräfte, welche das Gute sehen, in ihnen ohne Wirksamkeit sind. Wie sie denn nun sind, so sind sie aus dem Guten und sind gut, und streben nach dem Schönen und Guten, zugleich mit dem Streben nach dem Seyn, dem Leben, dem Denken und dem Seyenden; und wegen der Beraubung des Guten, welches ihnen ziemt, wegen der Flucht und des Abfalls von ihnen werden sie böse genannt. Und böse sind sie insofern sie nicht sind. Und die nach dem Nichtseyenden streben, die streben nach dem Bösem.

§. 24.

Aber es könnte einer sagen, die Seelen sind böse. Wenn deshalb, weil sie versorgend und erhaltend bey dem Bösem sind, so ist das kein Böses, sondern Gutes und aus dem Guten, welches auch das Böse gut macht. Wenn wir aber vom Verschlimmern der Seelen reden, wodurch werden sie verschlimmert, als durch den Mangel an guten Eigenschaften und Wirksamkeiten und durch ihr Abkom-

men und Abirren in eigner Schwäche. Sagen wir doch auch, die uns umgebende Luft werde verfinstert durch den Mangel und die Abwesenheit des Lichtes. Das Licht selbst aber ist immer Licht, welches auch die Finsterniß erleuchtet. Nicht also in den Dämonen, nicht auch in uns ist das Böse als ein seyendes Böse, sondern als ein Mangel, als eine Leere an dem Guten, welches der Vollendung eigen ist.

§. 25.

Aber auch in den verstandlosen Thieren ist das Böse nicht. Denn, wenn man den Zorn und die Begierde und das andere was böse genannt wird, es aber eigentlich seiner Natur nach nicht ist, hinwegnimmt, so wird zum Beyspiel der Löwe nicht Löwe mehr seyn, wenn man ihm die Stärke und den Stolz nimmt; und soll der Hund gegen alle freundlich seyn, so ist er nicht Hund mehr; denn des Hundes Eigene ist das Wachsame und daß er nur die Hausgenossen einläßt, und alles Fremde wegtreibt. So ist also das kein Uebel, daß die Natur nicht vernichtet wird, die Vernichtung der Natur aber, Schwäche und Mangel an den natürlichen Eigenschaften, und Wirksamkeiten und Kräften, das ist böse. Und wenn alles in der Zeit Vorhandne durch das Werden vollkommen wird, so wird das Unvollkommene durchaus in der gesammten Natur nicht seyn.

§. 26.

Auch in der ganzen Natur ist das Böse nicht. Denn wenn alle natürlichen Verhältnisse von der Natur im Allgemeinen her sind; so ist nichts ihr entgegenstehendes. Im Einzelnen aber wird einiges der Natur gemäß seyn, andres nicht. Denn dem einen ist etwas gegen die Natur, was es dem andern nicht ist; so ist es überhaupt der Fall. Die Schlechtigkeit (κακία) der Natur aber ist das, was ihr entgegen ist, die Beraubung von dem ihr Eigenthümlichen, so daß es keine böse Natur giebt; sondern das allein ist böse für die Natur, wenn sie die der bestimmten Natur eigne Vollkommenheit nicht erreichen kann.

§. 27.

Aber auch in den Körpern ist das Böse nicht. Denn Häßlichkeit und Krankheit ist Mangel an Gestalt und Beraubung der Ordnung. Dieß aber ist nicht ein durchaus Böses, sondern ein geringeres Schöne. Denn, wenn sich eine gänzliche Auflösung der Schönheit und Gestalt und Ordnung ereignete, so würde der Körper selbst mit fortgehen. Daß aber der Körper für die Seele nicht Ursache des Bösesenns (κακίας) ist, erhellt daraus, weil es möglich ist, daß dieß Bösesenn auch ohne Körper bestehe, wie in den Dämonen. Für alle Geister und Seelen und Körper ist das Böse allein in der Schwäche und dem Abfall vom Besitze des ihnen eignen Guten.

§. 28.

Auch nicht jenes so oft Gesagte, das Böse in der Materie als Materie, wie sie sagen, hat seine Richtigkeit. Denn auch sie ist ja der Zier, der Schönheit und der Gestalt theilhaft und empfänglich. Wenn aber die ausser diesen genannten seyende Materie, an sich selbst ohne Qualität und ohne Gestalt ist, wie soll die Materie etwas thun, welche an und für sich nicht einmal die Macht hat zu leiden. Und überdieß, wie sollte die Materie böse seyn? Denn, wenn sie auf keine Weise und nirgends ist, so ist sie weder Gutes noch Böses. Wenn sie aber auf irgend eine Weise ist, und alles Seyende aus dem Guten ist, so muß sie auch aus dem Guten seyn, und entweder bringt dann das Gute Böses hervor, oder das Böse, als aus dem Guten seyend ist Gutes; oder das Böse bringt das Gute hervor, oder auch das Gute ist, als aus dem Bösen Böses; oder aber, es giebt zwei Prinzipien, welche beide von einem andern Gipfel abhängen. Wenn man aber sagt, die Materie sey nöthig zur Erfüllung des Weltganzen, wie ist dann die Materie ein Böses; denn ein andres ist das Böse, ein andres das Nothwendige. Wie sollte der Gute etwas aus dem Bösen in's Werden führen? oder wie sollte das Böse seyn,

dessen das Gute bedarf? Das Böse flieht ja die Natur des Guten. Und wie könnte die böse seyende Materie die Natur zeugen und nähren. Das Böse als Böses zeugt ja nichts, nährt nichts, schafft nichts, erhält nichts. Wenn sie aber sagen, sie schaffe das Bösesеyn nicht in den Seelen, sie reize sie aber dazu, wie sollte das wahr seyn? Viele dieser Seelen blicken ja nach dem Guten. Wie könnte das seyn, wenn sie die Materie durchaus zum Bösen reizte? Also ist das Böse in den Seelen nicht aus der Materie, sondern aus einer ungeordneten fehlerhaften Bewegung. Sagen sie aber, sie folgten allerdings der Materie, und die unbeständige Materie sey denen nothwendig, die nicht auf sich selbst stehen könnten, wie sollte das Böse nothwendig, oder das Nothwenige böse seyn?

§. 29.

Nicht einmal die oft erwähnte Beraubung streitet ihrer eigenen Kraft nach gegen das Gute; denn die vollendete Beraubung ist durchaus kraftlos. Die theilweise Beraubung aber hat die Kraft, nicht insofern sie Beraubung ist, sondern insofern sie nicht ganz Beraubuug ist. Denn wenn die Beraubung vom Guten sich nur auf Theile erstreckt, ist sie noch kein Böses, ist sie aber vollständig geworden, so ist auch die Natur des Bösen, hinweggegangen.

§. 30.

Um es kurz zu sagen, das Gute ist aus einer ganzen Ursache, das Böse aus vielen und theilweisen Mängeln. Gott kennet das Böse als Gutes, vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte. Wenn aber das Böse ewig ist, und schafft, und vermag, und ist und thut, woher kommt ihm dieß? aus dem Guten; oder dem Guten aus dem Bösen, oder beiden aus einer andern Ursache? — Alles in der Natur Entstehende entsteht aus einer bestimmten Ursache. Ist das Böse ohne Ursache und unbestimmt, so ist es nicht in der Natur; denn nichts ist

in der Natur, was gegen die Natur ist; so wie in der Kunst von keiner Kunstlosigkeit die Rede seyn kann. Ist nun die Seele Ursache des Bösen, wie etwa das Feuer der Wärme, und erfüllt sie alles, dem sie sich nähert, mit Bösesenn (κακία)? — oder ist die Natur der Seele gut, aber in ihren Wirksamkeiten verhält sie sich bald so, bald so? Wenn von Natur auch ihr Seyn böse ist, woher hat sie das Seyn? hat sie es aus der schaffenden guten Ursache des gesammten Seyenden; aber wenn aus dieser, wie ist dann das Böse in ihrer Wesenheit? Denn was aus ihr kommt ist alles gut. Wenn aber durch die Wirksamkeiten, so ist auch das nicht unveränderlich; wenn nicht, woher hätte sie denn die Tugenden, wenn sie nicht gutgestaltig geworden wäre. Es bleibt also nur übrig, daß das Böse eine Schwäche und Mangel des Guten sey.

§. 31.

Das Ursächliche des Guten ist Eines. Wenn nun dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, so sind des Bösen viele Ursachen, nicht nur, welche das Böse hervorbringen, Gründe und Kräfte, sondern Unkraft, Schwäche und unzusammenstimmende Vermischung von Unähnlichen. Das Böse ist auch nicht unbeweglich und immer in demselben Zustande, sondern unbegränzt, unbestimmt, in andern unbegränzten schweifend. Auch alles Bösen Ursprung und Ziel ist das Gute. Denn des Guten wegen ist alles, sowohl alles Gute als alles ihm Entgegengesetzte. Denn auch das Böse thun wir in der Sehnsucht nach dem Guten (denn niemand thut, was er thut auf den Besitz des Bösen bedacht), deshalb hat das Böse keine Grundlage und Substanz, sondern nur eine Scheinsubstanz, und ist um des Guten willen, nicht um sein selbst willen geworden.

§. 32.

So muß man also das Seyn des Bösen annehmen als ein Zufälliges, das eines andern wegen ist, nicht aus eigner Ursache; da es im Werden allerdings ein Rechtes

scheint, weil es des Guten wegen wird, eigentlich aber doch kein Rechtes ist, weil wir das Nichtgute für ein Gutes halten. Es ist bewiesen worden, daß ein andres ist das, wornach gestrebt wird, ein anderes das, was wird. Das Böse ist also ausserhalb des Weges, ausser dem Ziel, ausser der Natur, ausser der Ursache, ausser dem Prinzipe, ausser der Gränze, ausser dem Willen, ausser der Substanz. Beraubung also ist das Böse, Mangel und Schwäche, Unzusammenstimmung, Verfehlung, Zielloses, Unschönes, Lebloses, Vernunftloses, Verstandloses, Unvollendetes, Unfestes, Ursachloses, Unbestimmtes, Ungezeugtes, Unthätiges, Träges, Ungeordnetes, Unähnliches, Unendliches, Finsteres, Unwesentliches, an sich nirgends auf keine Weise seyend. Wie vermag nun das Böse überhaupt etwas durch Vermischung mit dem Guten? Denn was des Guten gänzlich untheilhaftig ist, ist weder Etwas noch vermag es Etwas. Wenn nun das Gute ein Seyendes ist, ein Wollendes, ein Kraftvolles, ein Wirksames, wie kann das dem Guten Entgegengesetzte etwas vermögen, das der Wesenheit, des Willens, der Kraft und Wirksamkeit beraubt ist? Nicht alles Böse ist allen, und durchaus, dasselbe denselben in gleicher Art, böse. Für den Dämon ist das ein Böses, ausser dem gutgestaltenden Geist zu seyn; für die Seele ausser dem Verstande (λόγος), für den Körper, ausser der Natur.

§. 33.

Wie aber kann überhaupt das Böse bestehen, da es eine Vorsehung giebt? Das Böse als Böses ist weder ein Seyendes noch in den Seyenden. Und kein Seyendes ist ohne die Sorge der Vorsehung. Kein seyendes Böse besteht ungemischt mit dem Guten; und wenn kein Seyendes ohne Theilnahme am Guten ist, daß Böse aber der Mangel am Guten, kein Seyendes aber gänzlich des Guten beraubt ist; so ist in allen Seyenden die göttliche Vorsehung und kein Seyendes ist ohne derselben Sorge.

Aber auch die Bösegewordenen wendet die Vorsehung gütig zu ihrem eignen oder zum allgemeinen Besten an, und sorgt für jedes Seyende auf ihm gemäße Art. Daher nehmen wir jene eitle Rede des Haufens nicht an, die Vorsehung müsse uns eigentlich auch wider unsern Willen zur Tugend führen. Denn die Natur zu vernichten ist nicht Sache der Vorsehung. Deshalb, als Vorsehung, welche jede einzelne Natur erhält, sorgt sie für die sich selbst Bewegenden, als für sich selbst Bewegende, und für das Gesammte und für das Einzelne gemäß dem Gesammten und dem Einzelnen, so weit die Natur derer, für welche gesorgt wird, das jedem gemäß mitgetheilte Gute der Vorsehung, welche sich über das Gesammte allseitig verbreitet, aufnehmen kann.

§. 34.

Das Böse ist also kein Seyendes, und das Böse ist nicht in den Seyenden. Denn nirgends ist das Böse als Böses; und die Entstehung des Bösen ist nicht der Kraft, sondern der Schwäche zuzuschreiben. Was die Dämonen **sind**, das sind sie aus dem Guten und das sind sie Gutes. Das Böse in ihnen kommt aus dem Abfall von dem ihnen eignen Guten, ist eine Veränderung ihrer Einerleiheit, eine Schwäche ihres Zustandes, und der sich für sie ziemenden engelgleichen Vollendung. Und sie streben nach dem Guten, indem sie nach dem Seyn, nach dem Leben, nach dem Denken streben. Und insofern sie nicht nach dem Guten streben, streben sie nach dem Nichtseyenden. Und dieß ist eigentlich kein Streben, sondern ein Verfehlen des eigentlichen Strebens.

§. 35.

In der Erkenntniß Fehlende nennt die heilige Schrift diejenigen, welche schwach sind in der niemanden verborgenen Kenntniß des Guten, oder in der Ausübung desselben, welche den Willen nicht wissen oder nicht thun, welche zwar gehört haben, aber schwach sind im Glauben, oder in der

Wirk-

Wirksamkeit des Guten; und einige wollen das Gutes thun nicht einsehen, wegen der Verkehrtheit oder Schwäche ihres Willens. Das Böse überhaupt aber, (wie wir oft gesagt haben), ist Schwäche, Mangel, Unkraft entweder der einfachen Erkenntniß, oder der niemand verborgnen Erkenntniß, oder des Glaubens, oder des Strebens, oder der Wirksamkeit des Guten. Wollte nun einer sagen, die Schwäche sey nicht strafbar, im Gegentheil verzeihlich, so würde er ganz recht haben, wenn das Können nicht in unsrer Gewalt stünde. Wenn aber das Können aus dem Guten ist, welches nach den heiligen Schriften, allen das ihnen Gemäße offenbar giebt, so ist das Verfehlen des Besitzes der aus dem Guten kommenden jedem gemäßen Güter, diese Verkehrung, Flucht, Abfall nicht zu loben. Aber dieß haben wir in der Abhandlung über das gerechte göttliche Strafgericht nach Kräften hinlänglich auseinandergesetzt, in welcher heiligen Abhandlung die Wahrheit der heiligen Schriften alle sophistischen Behauptungen, als seyen in Gott Ungerechtigkeit und Falschheit, als unsinnig, derb abgefertigt hat. Nun aber haben wir hinlänglich das Gute gepriesen, als wahrhaft bewunderswürdig, als Grund und Ende von allem, als Inbegriff von allem, als Gestaltendes der Nichtseyenden, als alles Guten Ursächliches, als Nichtursache des Bösen, als Vorsehung und vollkommene Güte, als dasjenige, welches über alles Seyende und Nichtseyende hinaus ist, welches das Böse und die Beraubung seiner selbst gut macht, nach welchem alles strebt, sich sehnt, es liebt, und was im Vorigen die wahrhaftige Rede, wie ich glaube, bewiesen hat. —

Fünftes Kapitel.

Ueber das Seyende, zugleich über die Vorbilder.

Inhalt. Gott, wie er an sich ist, kann weder erkannt, noch erklärt werden. Der Name des Guten begreift mehr in sich, als der Name des Seyenden.

---

§. 1.

Nun ist überzugehen zu der wahrhaft seyenden, wesenhaften theologischen Benennung des wahrhaft Seyenden. So viel aber wollen wir voraus erinnern, daß der Zweck dieser Abhandlung nicht ist, die überwesentliche Wesenheit als überwesentlich zu erklären, (denn das ist unaussprechlich und unerkennbar, durchaus unerklärbar, und selbst über die Einigung hinausliegend) sondern den wesenschaffenden Ausgang der uranfänglichen göttlichen Wesenheit, der sich über alles erstreckt, zu preisen. Denn die göttliche Benennung des Guten, zeiget die gesammten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist und erstreckt sich über das Seyende und Nichtseyende, und ist über das Seyende und Nichtseyende erhaben. Der Name des Seyenden aber erstreckt sich auf alles Seyende und ist über alles Seyende erhaben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über das Lebende erhaben. Der Name

der Weisheit über alles Geistige und Verstandbegabte und sinnlich Empfindbare und ist über alles das erhaben.

§. 2.

Diese göttlichen Namen nun, welche die Vorsehung verkünden, verlangt mich zu preisen. Nicht verheißen wir, die urüberwesentliche Güte und Wesenheit, das Leben und die Weisheit der urüberwesentlichen Gottheit auszusprechen; welche über alle Güte, und Gottheit, und Wesenheit, und Weisheit und Leben im Verborgenen, wie die Schrift sagt, erhaben ist; sondern unsre Rede preiset die ausgesprochene, Gutes schaffende Vorsehung, die erhabenste Güte, die Ursache alles Guten, als Seyendes, als Leben, als Weisheit, als Wesenheitschaffende, als Lebenschaffende, als Weisheitgebende, Ursache für alle diejenigen, welche an der Wesenheit, dem Leben, dem Geiste, dem Verstande, der sinnlichen Empfindung Theil haben. Nicht sagen wir, daß das Gute ein andres sey und das Seyende, ein andres das Leben und die Weisheit, nicht vielerlei Ursächliches nehmen wir an und mehrere Gottheiten, von welchen eine dieses, die andre jenes hervorbrächte, erhabenere und niedrigere, sondern eines Gottes gesammte gute Ausflüsse, und die von uns gepriesenen göttlichen Benennungen. Eine ist es, welche die vollkommene Vorsehung des einen Gottes verkündet, andre, welche mehr im Ganzen oder mehr theilweise dasselbe thun. —

§. 3.

Noch könnte einer sagen: da das Seyende sich weiter erstreckt, als das Leben, das Leben als die Weisheit, warum stehet das Lebende höher als das Seyende, das sinnlich Empfindende höher als das Lebende, das Verständige höher als dieses und die Geister (νόες) wieder höher als das Verstandbegabte und sind um Gott und nähern sich ihm mehr? deshalb, weil diejenigen, welche größere Gaben von Gott erhalten haben, auch besser und über die

übrigen erhaben seyn müssen. Setzte einer dieß Geistige als wesenlos und leblos, so würd' er nicht Unrecht haben. Da aber die göttlichen Geister (νόες) über allem andern Seyenden sind, und über dem andern Lebenden leben, und denken, und erkennen über allem Verstand und alle sinnliche Empfindung, und mehr als alles Seyende nach dem Schönen und Guten streben und Theil daran haben, so sind sie freilich im vorzüglichen Grade um das Gute, nehmen reichlich an ihm Theil, und empfangen mehr und größere Gaben von ihm. Wie denn auch das Verstandsbegabte über das sinnlich Empfindende erhaben ist, reicher durch den Ueberfluß des Verstandes, wie jenes durch sinnliche Empfindung und anderes durch's Leben. Das ist endlich, meiner Meinung nach, gewißlich wahr, daß dasjenige, welches im höhern Grade an dem einen unendlichschenkenden Gott Theil hat, ihm auch näher ist, und göttlicher, als was in dieser Hinsicht unter ihm steht.

§. 4.

Da wir nun auch von diesem sprachen, so laßt uns denn auch das Gute als ein wahrhaft Seyendes, als dasjenige preisen, welches allen Seyenden Wesenheit giebt. Der Seyende ist des ganzen möglichen Seyns überwesentliche Grundursache; der Schöpfer des Seyenden, des Daseyns, der Substanz, der Wesenheit, der Natur; Prinzip und Maaß der Zeitabschnitte, Wesenhaftigkeit der Zeiten, Ewigkeit alles Seyenden, Zeit der Werdenden, Seyn allem, was auf irgend eine Weise ist; Werden allem, was auf irgend eine Weise wird. Aus dem Seyenden ist Ewigkeit, und Wesenheit, und Seyendes, und Zeit, und Werden, und Gewordenes. Es ist das Seyende in den Seyenden, das irgendwie Existirende, das an sich Bestehende. Denn Gott ist nicht auf irgend eine Weise ein Seyendes, sondern überhaupt und unbegränzt, in sich selbst das ganze Seyn zusammenfassend und vorausfassend. Deshalb wird er auch König der Zeiten genannt, als in wel-

chem und um welchen das ganze Seyn ist und besteht, und er war nicht, wird nicht seyn, wurde nicht, wird nicht, wird nicht werden, ja er ist nicht einmal; sondern er ist den Seyenden das Seyn, und nicht nur das Seyende, sondern das Seyn selbst der Seyenden, aus dem vorewigen Seyenden. Denn er ist die Ewigkeit der Ewigkeiten und der vor den Ewigkeiten bestand.

§. 5.

Um den Faden unsrer Rede wieder aufzunehmen, sagen wir, allen Seyenden und allen Ewigkeiten kommt ihr Seyn von dem Erstbestehenden. Und jede Ewigkeit und jede Zeit ist aus ihm, und jeder Ewigkeit und jeder Zeit, und alles dessen, was auf irgend eine Weise ist, ist der vor allem Seyende Prinzip und Ursache. Alles nimmt an demselben Theil, er ist von keinem Seyenden ferne; er ist vor allem und alles besteht in ihm; und überhaupt, wenn etwas auf irgend eine Weise ist, so ist es in dem Erstseyenden und wird in ihm eines, und wird von ihm erhalten. Vor allen andern Theilnahmen muß das Seyn vorausgesetzt werden, und das Seyn an sich ist älter, als das Urleben seyn, und Urweisheit seyn, und Gottähnlichkeit an sich seyn und an was sonst noch das Seyende Theil hat; vor allem diesen nimmt es am Seyn Theil. Ja auch alles jenes an sich Seyende, an welchem das Seyende Theil nimmt, nimmt an jenem An und für sich Seyn Theil, und es giebt kein Seyendes, dessen Wesenheit und Zeit nicht das Seyn selbst wäre. Da nun Gott augenscheinlich erhabener als alles andre ist, so wird er als Seyender von der ältern unter seinen Gaben gepriesen. Denn da er das Vorseyn und das Ueberseyn, zuerst und im höchsten Grade hat, so ließ er zuerst das Seyn, nemlich das Seyn an sich entstehen, und schuf durch dieses Seyn alles irgend Seyende. Denn alle Prinzipien des Seyenden sind und sind Prinzipien nur dadurch, daß sie am Seyn Theil haben; erst sind sie, dann sind sie Prin-

zipien. Und wenn man das Leben an sich als Prinzip der Lebenden als Lebenden betrachten will, und als Prinzipien der Aehnlichen als Aehnlichen die Aehnlichkeit an sich, und der Geeinten als Geeinten die Einigung an sich; und der Geordneten als Geordneten die Ordnung an sich; und der andern, welche an diesem, oder jenem, oder an beiden, oder an vielen Theil haben, und dieses oder jenes, oder beides, oder viel ist, so wird man finden, daß die Theilnahmen an sich zuerst am Seyn Theil nehmen, und durch das Seyn zuerst bestehen, und daß sie dann dieses oder jenes Prinzipien sind und durch das Theilnehmen am Seyn **sind** und Theilnahme an sich möglich machen. Wenn aber diese Prinzipien durch Theilnahme am Seyn erst **sind**, wie viel mehr erst das, was an ihnen Theil nimmt.

§. 6.

Da nun die Uebergüte an sich als ihre erste Gabe das Seyn an sich ausspendet, so wird sie durch jene älteste erste der Theilnahmen gepriesen; und aus ihr und in ihr ist das Seyn an sich; und die Prinzipien des Seyenden und alles Seyende, und was irgend durch das Seyn erhalten wird; und das unbegreiflich, verbunden, einig. Denn in der Monas ist jede Zahl eingestaltig vorausenthalten, und die Monas hat jede Zahl einfältig in sich. Und jede Zahl wird geeinet in der Monas, und je weiter sie aus der Monas herausgeht, um so mehr scheidet und vervielfältigt sie sich. So bestehen im Mittelpunkte alle Radien des Kreises in einer Vereinigung zusammen; und der Punkt hat alle geraden Linien eingestaltig vereinet mit einander in sich; und sie werden zu dem einen Prinzipe, von welchem sie ausgiengen und in dem Mittelpunkte selbst vollständig geeint. Stehen sie wenig von ihm ab, so theilen sie sich auch wenig, wenn sie weiter abstehen, mehr. Und überhaupt: je näher sie dem Mittelpunkte sind, desto mehr einigen sie sich mit ihm und untereinander; und je

weiter sie vom Mittelpunkte abstehen, desto weiter stehen sie selbst auseinander.

§. 7.

Auch in der ganzen Natur des Alls, sind alle einzelne Arten in einer unvermischten Einigung verbunden, und in der Seele sind eingestaltig die Kräfte, welche für alle Theile des Körpers sorgen. So liegt nun darin nichts Ungereimtes von den dunkelen Bildern zu dem Ursächlichen von allem aufzusteigen, und mit überweltlichen Augen alles anzuschauen in dem Ursächlichen von allem, und das einander entgegengesetzte dort eingestaltig und geeint. Denn es giebt ein Prinzip alles Seyenden, von welchem das Seyn an sich her ist und alles irgend wie Seyende, jedes Prinzip, jede Gränze, jedes Leben, jede Unsterblichkeit, jede Weisheit, jede Ordnung, jede Uebereinstimmung, jede Kraft, jede Bewahrung, jede Stellung, jede Theilung; alles Denken, aller Verstand, alle sinnliche Wahrnehmung, jede Eigenschaft, jedes Bestehen, jede Bewegung, jede Einigung, jede Mischung, jede Freundschaft, jede Verbrüderung, jede Scheidung, jede Begränzung, und alles andere, was selbst durch das Seyn seyend, alles Seyende als mit seinem Stempel bezeichnet.

§. 8.

Und aus dieser allgemeinen Ursache sind alle intellektuelle und intelligible Wesenheiten der Gottgestaltigen Engel, die Naturen der Seelen und der ganzen Welt, und was irgend wie in andern zu bestehen oder im Denken dazuseyn gesagt wird. Denn die allheiligen und ältesten wahrhaft seyenden Kräfte, die gleichsam in der Vorhalle der überwesentlichen Trias stehen, haben von ihr und in ihr das Seyn und das gottgestaltig seyn; desgleichen nach ihnen haben die Niedern es auf eine niedrigere Weise, die letzten auf letzte Weise, jene in Bezug auf die Engel, diese auf uns überweltlich. Und die Seelen und alles andre Seyende haben auf dieselbe Art das Seyn und das

wohl Seyn, sind und sind wohl, in dem sie aus dem Vorseyenden das Seyn und das wohl Seyn haben und in Ihm sind und wohl sind, aus ihm anfangen, in ihm erhalten werden, und auf ihn zu endigen. Und das Aeltere des Seyns theilt sie den höhern Wesenheiten mit, welche die heilige Schrift auch ewige nennt. Das Seyn selbst aber aller Seyenden hört nie auf; denn es ist aus dem Vorseyenden, und ist dessen Seyn und nicht er selbst des Seyns Seyn; und in ihm ist das Seyn und nicht er selbst in dem Seyn; und ihn hat das Seyn und er hat nicht das Seyn. Und er ist des Seyns Ewigkeit, Prinzip, Maaß; indem er des Vorseyns und des Seyenden, der Ewigkeit und aller Dinge wesenschaffender Anfang, Mittel und Ende ist. Deshalb wird von den heiligen Schriften der wahrhaft Vorseyende, nach aller Seyenden Gedanken, vervielfältiget, und von ihm wird vorzugsweise das war und das ist, das wird seyn und das wurde und wird und wird werden gepriesen. Denn dieß alles deutet denen, die im göttlichen Sinn denken, jenes in aller Betrachtung überwesentliche Seyn und das Ursächliche des vielfach Seyenden an. Denn nicht ist es zwar dieses, jenes aber nicht; nicht ist es irgendwie, irgendanders aber nicht; sondern alles ist es, als aller Ursächliches, in sich alle Anfänge, alle Gränzen aller Seyenden zusammenfassend und voraushabend. Und über allem ist es, als vor allem überwesentlich seyend. Deshalb wird alles von ihm zugleich gesagt und zugleich ist es nichts von allem; allgestaltig, allformig, ohne Gestalt, ohne Schönheit, Anfang, Mittel und Ende der Seyenden unbegreiflich und über alle Vorstellung hinaus in sich selbst vorhergenommen habend; und über alle rein hinleuchtend das Seyn nach einer einigen übergeeinten Ursache. Denn, wenn schon unsre Sonne die obgleich vielen und verschiedenen Wesenheiten und Qualitäten der Sinnenwelt, zugleich eine seyend, ein eingestaltiges überstrahlendes Licht erneut, nährt, erhält, vollendet, unterscheidet, einet, erwärmt, fruchtbar macht,

wachsen läßt, verändert, festiget, aufnährt, reget, alles belebt; und jedes in der Gesammtheit seiner eignen Natur gemäß an derselben einen Sonne=Theil hat; und die Ursachen der vielen Theilnehmenden die eine Sonne in sich selbst eingestaltig vorausgenommen hat; so muß man um so mehr zugeben, daß die Ursache der Sonne und alles andere alle Vorbilder des Seyenden in sich bestehen habe, durch eine überwesentliche Einigung; weil sie durch den Ausgang aus der Wesenheit Wesenheiten in's Daseyn bringt. Vorbilder aber nennen wir die in Gott einig vorausbestehenden wesenschaffenden Verhältniße des Seyenden, welche die heilige Lehre Vorbestimmungen (προορισμὸς) nennt; auch göttlichen und guten Willen, welcher das Seyende bestimmt und schafft; nach welchen der Ueberwesentliche alle Seyende vorherbestimmt und in's Daseyn geführt hat.

§. 9.

Wenn aber der Philosophe Klemens behauptet, es würden auch zu andern Vorbilder angenommen werden dürfen, welche unter den Seyenden die höheren sind, so schreitet seine Rede nicht durch eigentliche vollkommene und einfache Namen fort; aber auch zugegeben, daß diese Annahme recht sey, so muß man sich doch immer der heiligen Schrift erinnern, die da sagt: das habe ich dir nicht gezeigt, daß du hinter ihm nachgehen sollst; sondern daß wir durch die diesen Dingen gemäße Kenntniß zur Ursache von allem, so viel wir vermögen, aufgeführt werden. Alles Seyende ist ihr nach jener über alles erhabenen Einigung zuzuschreiben. Denn indem sie von dem Seyn, dem wesenschaffenden Ausgange und der Güte anfängt, und durch alles durchgeht, und alles aus sich selbst mit Seyn erfüllt, und an allem Seyenden sich freut, hat sie alles in sich voraus; durch die eine Ueberschwenglichkeit der Einfachheit, jede Doppelheit abweisend. So umfaßt sie auch alles, nach ihrer übereinfachen Unbegränztheit, und es wird von allen auf einige Weise an ihr Theil genommen;

so wie die Stimme eine seyend und dieselbe von vielen Ohren als eine empfangen wird.

§. 10.

Alles Seyenden Anfang und Ende ist also der Vorseyende; Anfang, als Ursächer, Ende aber, als dessentwegen alles, als Gränze von allem, als Unbegränztheit jeder Unbegränztheit und Gränze, über beide erhaben; wie der Entgegengesetzten. Denn in einem, wie schon oft gesagt ist, hat er alles Seyende voraus und macht es bestehen, allen gegenwärtig, überall, nach dem Einen und Denselben; und nach dem All selbst; nach allem herausgehend und in sich selbst bleibend, stehend und bewegt, und nicht stehend und nicht bewegt, weder Anfang, Mittel noch Ende habend, weder in einem der Seyenden, noch eines der Seyenden seyend. Und nichts von dem ewig Seyenden oder zeitlich bestehenden kommt ganz mit ihm überein, sondern er ist weit erhaben über alle Zeit und Ewigkeit und über alles in Zeit und Ewigkeit; weil er die Ewigkeit an sich und alles Seyende ist, und das Maaß des Seyenden und das durch ihn und von ihm Gemessene. Aber hievon wird paßender anderswo gesprochen werden.

Sechstes Kapitel.

Vom Leben.

Inhalt. Gott ist das Leben, aus dem alles Leben hervorgeht. Gott theilt jeder lebenden Natur das ihr gemäße Leben mit. Von dem göttlichen Leben, welches über dem Leben ist, wird alles belebt und gepflegt und es wird deshalb selbst als allerzeugendes Leben gepriesen.

§. 1.

Nun liegt uns ob, das ewige Leben zu preisen, aus welchem das Leben an sich und jedes Leben kömmt, und von

welchem aus an alles, was immer am Leben Theil hat, das einem jedem gemäße Leben vertheilt wird. Denn das Leben der unsterblichen Engel und die Unsterblichkeit und das Unvergängliche der englischen Immerbeweglichkeit, ist aus demselben und durch dasselbe und besteht aus demselben und durch dasselbe; deshalb werden sie Lebende und Unsterbliche genannt und wiederum nicht Unsterbliche, weil sie das Unsterbliche seyn und das ewig leben nicht von sich selber haben; sondern aus der Lebenschaffenden, alles Leben hervorbringenden und erhaltenden Ursache. Und wie wir vom Seyenden gesagt haben, daß es auch des Seyns an sich Ewigkeit sey; so ist auch hier wiederum das über das Leben erhabene göttliche Leben des Lebens an sich belebendes und Daseyngebendes, und jedes Leben und jede lebendige Regung ist aus jenem Leben, das über jedem Leben und jedem Anfang jeden Lebens steht. Aus ihm haben auch die Seelen ihr Unvergängliches und alles Lebende und alle Gewächse im letzten Nachhalle des Lebens, ihr Leben. Ist dieß weggenommen, so hört, nach der Schrift, alles Leben auf, und was aufgehört hat zu leben, weil es aus Schwäche nicht mehr an ihm Theil nahm, das wird wieder lebendig, sobald es sich zu ihm wieder wendet.

§. 2.

Und zuerst zwar schenkt es dem Leben an sich das Leben seyn; und jedem einzelnen Leben, daß es sey, zu was es die Natur bestimmt hat; und den überhimmlischen Leben die immaterielle gottgestaltige, unveränderliche Unsterblichkeit, jene ewige unabirrende, unabweichende Bewegung, sich ausdehnend aus Fülle der Güte auch auf das Leben der Dämonen. Denn jenes hat das Seyn nicht aus einer andern Ursache, sondern aus sich, auch das Leben seyn und das Beharren darin; gebend überdieß auch der Menschen als gemischten Wesen das ihnen mögliche engelartige Leben; und durch überschwengliche Menschenliebe wendet uns, ruft sie uns, auch wenn wir weggehen wie-

der zu sich, und was noch göttlicher ist, versprach uns ganz, Seelen nemlich und die damit verbundenen Körper, zum vollkommnen Leben und zur Unsterblichkeit zu bringen; eine dem Alterthume widernatürlich scheinende Sache, mir aber und dir und der Wahrheit ein Göttliches und Uebernatürliches. Uebernatürlich in dem Sinne, daß es über die uns sichtbare Natur ist; nicht über die allkräftige des göttlichen Lebens. Denn ihr, als welche aller Leben Natur ist, vorzüglich den göttlichern Leben, ist kein Leben wider die Natur oder über die Natur. Deshalb seyen die hierüber widersprechenden Worte des simonischen Wahnsinnes ferne vom göttlichen Reigen und von deiner heiligen Seele weggebannt. Denn ihm war, wie ich glaube, verborgen, ob er sich schon für einen Weisen hielt, daß kein Verständiger den in die Augen fallenden Beweis der Sinnenwelt gegen die unsichtbare Ursache von allem gebrauchen müsse, um sie zu bekämpfen. Das muß man ihm sagen, daß das wider die Natur sprechen heiße; denn ihr ist nichts entgegengesetzt.

§. 3.

Aus ihr wird alles Lebende, sammt allen Gewächsen belebt und gepflegt. Und ob du nun dieß Leben ein geistiges, oder verständiges oder sinnliches nennen magst, oder ein nährendes und vermehrendes, oder welches Leben, oder welche Lebensursache, oder Lebenswesenheit du im Sinne hast; jede lebt und belebt aus ihm dem über alles Leben erhabenen Leben; und besteht ursächlich eingestaltig in ihm voraus. Denn das über das Leben erhabene, urlebendige Leben ist jedes Lebens Ursache, lebenerzeugend und erfüllend; lebenvertheilend, aus allem Leben zu preisen, wegen der Vielerzeugung aller Leben; als allfach und jedem Leben geschaut und gepriesen, als unbedürftig, ja als überfüllt von Leben; lebend an sich; über alles Leben hinaus belebend, über das Leben erhaben, und wie immer jemand das unaussprechliche Leben mit menschlicher Rede preisen mag.

Siebentes Kapitel.

Von der Weisheit, dem Geiste, dem Verstande, der Wahrheit, dem Glauben.

Inhalt. Die Weisheit Gottes ist aller Weisheit Schöpferin, und besteht unerforschbar und unbegreiflich über alle Weisheit erhaben; und ist nicht nach unsrer Weisheit abzumessen.

Aus jener Weisheit haben die Engel ihr intellektuelles (geistiges) die Menschen ihr rationales Wesen, die andern Geschöpfe ihr Sinnenwesen. Warum Gott ohne irgend eine Thätigkeit alles weiß, und wie er alles in der Erkenntniß voraus nehme, und in sich selbst durch die Erkenntniß seiner selbst erkenne; und wie auch die Engel das Sinnliche auf intellektuelle Weise begreifen.

Gott, wie er an sich ist, ist uns unbekannt; er wird theils durch den Begriff, theils ohne Begriff erkannt und diese Erkenntniß ist göttlicher und wahrer als jene.

Wie Gott das Wort sey, welches die einfache Wahrheit und der Grund des Glaubens ist. —

§. 1.

Und nun laßt uns denn das gute und ewige Leben auch als weises, als Weisheit an sich preisen; ja als das alle Weisheit in's Daseyn führt und über alle Weisheit und Verständniß erhaben ist. Denn nicht allein ist Gott überfüllt mit Weisheit, und seines Verständnißes ist keine Zahl, sondern er steht auch über allem Verstand, Geist und aller Weisheit. Und das sah jener wahrhaft göttliche Mann übernatürlich ein, mein und meines Lehrers gemeinschaftliche Sonne, indem er sagt: Denn die göttliche Thorheit ist weiser denn die Menschen sind (1 Kor. 1, 25.) nicht nur, weil jede menschliche Einsicht in gewisser Beziehung ein Irrthum ist, wenn sie nach dem Festen und Bleibenden der göttlichen, vollkommensten geistigen Erkenntnisse

beurtheilt werden; sondern, weil die heiligen Schriftsteller gewöhnlich im Wechselsinne die von der Beraubung genannten Eigenschaften Gottes benennen. So nennet die Schrift auch das allleuchtende Licht unsichtbar, und das vielgepriesene und vielnamige, unaussprechlich und namenlos. Und den allen Gegenwärtigen und der aus allen sich finden läßt, den Unergreifbaren, Unerforschlichen. Auf diese Weise preiset denn nun auch hier der göttliche Apostel die Thorheit Gottes; indem er das, was in ihr vernunftwidrig und unstatthaft scheint, auf jene unaussprechliche über allen Verstand erhabene Wahrheit bezieht. Aber, wie ich schon anderswo sagte, wir irren, wenn wir das, was über uns ist, auf die uns gewöhnliche Weise fassen und ansehen; und uns in die uns vertraute sinnliche Wahrnehmungsart verwickeln; und Göttliches mit Unsrigem vergleichen; und wenn wir nach dem äusserlich Erscheinenden das göttliche unaussprechliche Wesen zu- erforschen gedenken. Man muß sich immer daran erinnern, daß zwar unser Geist die Kraft des geistigen Denkens habe, wodurch er das Intellektuelle einsieht; daß aber jene Einigung, die Natur des Geistes bei weitem übertreffe, die Einigung, wodurch der Geist in Verbindung mit jenen Höheren steht. Mit ihrer Hülfe nun muß das Göttliche eingesehen werden, nicht auf unsre Weise, sondern wir müssen ganz aus uns herausgehen und ganz Gottes werden. Denn es ist besser Gottes seyn, als unser. Denn so kann das Göttliche denen, die mit Gott sind, gegeben werden. Diese verstandlose, geistlose, thörichte Weisheit besingen wir nun, im höchsten Sinne, und sagen, daß sie alles Geistes, alles Verstandes, aller Weisheit und alles Verständnisses Ursache sey. Ihr allein ist aller Wille, um sie alle Erkenntniß und alles Verständniß, in ihr liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß. Denn in Folge des schon früher Gesagten, die überweise und allweise Ursache führt die Weisheit an sich und jede einzelne Weisheit in's Daseyn.

§. 2.

Aus ihr haben die intellektuellen und intelligiblen Kräfte der englischen Geister ihre einfachen und seligen Intelligenzen, nicht im Getheilten, oder aus Getheiltem, oder aus sinnlichen Wahrnehmungen oder aus Schlußfolgen die göttliche Erkenntniß sammelnd, auch nicht von irgend etwas Gemeinsamen aus dieses umfassend, sondern rein von allem Materiellen, von aller Masse, geistig, immateriell, eingestaltig erkennen sie das Intellektuelle des Göttlichen, und sie haben die intelligible Kraft und Wirksamkeit, die in ungemischter unbefleckter Reinheit strahlet, welche in Ungetheiltheit und Freiheit von der Materie die göttlichen Erkenntnisse schaut, und durch das göttlich Eine nach dem göttlichen, überweisen Geist und Verstand, nach Kräften, durch die göttliche Weisheit sich gestaltet. Die Seelen haben das Verständige in Schlußfolgen, indem sie im Kreise um die Wahrheit des Seyenden herumgehen, und in ihrer getheilten und allfachen Mannichfaltigkeit der einigen Geister verlustig gehen. Durch das Zusammenziehen des Vielen in Eins aber streben sie auch den engelgleichen Geistern, so viel es Seelen gemäß und erreichbar ist, nach. Auch der würde nicht weit vom Ziele irren, welcher auch die sinnlichen Wahrnehmungen einen Nachhall der Weisheit nennte. Denn auch der Geist der Dämonen, insofern er Geist ist, ist aus derselben. Insofern aber dieser Geist weder kennt noch zu erlangen weiß, wornach er strebt, weder wissend, noch wollend, kann man ihn eigentlicher einen Abfall von der Weisheit nennen. Aber, wenn nun die göttliche Weisheit der Weisheit selbst und jeder Weisheit, jedes Geistes und Verstandes und jeder sinnlichen Wahrnehmung Prinzip, Ursache, Grundlage, Vollendung, Erhaltung, Gränze genannt wird; wie kömmt es, daß man den überweisen Gott selbst als Weisheit, als Geist, als Verstand, als Erkenntniß preiset? Wie soll er denn etwas von den Intelligiblen geistig einsehen ohne geistige Wirksamkeiten? oder wie soll er, über alle Sinnlichkeit erhaben,

das Sinnliche erkennen? Und doch sagt die Schrift, er wisse alles; und nichts sey der göttlichen Erkenntniß verborgen. Aber, wie ich schon oft gesagt habe, das Göttliche muß auf göttliche Art verstanden werden. Wenn man von Geistlosem und Unsinnlichem spricht, so wird dadurch eine unendliche Erhabenheit Gottes über Geist und Sinnlichkeit ausgedrückt, nicht ein Mangel beider in ihm; so wie wir ja dem über allen Verstand erhabenen auch die Verstandlosigkeit beilegen und dem Uebervollkommnen und Vorvollkommnen die Unvollkommenheit, und die unberührbare unsichtbare Finsterniß dem unzugänglichen Lichte, eben, weil es über alles sichtbare Licht höchst erhaben ist. So faßt der göttliche Geist alles in besonderster mit nichts zu vergleichender Kenntniß, indem er als Ursache von allem in sich die Kenntniß von allem vorausnahm; ehe die Engel wurden, die Engel kennend und sie in's Daseyn führend, und alles andere von innen heraus und so zu sagen von seinem Grunde an kennend und zur Wesenheit führend. Und das, glaube ich, will die Schrift ausdrücken, wenn sie sagt: der alles weiß vor aller Dinge Schöpfung. Denn nicht aus dem Seyenden das Seyende lernend weiß der göttliche Geist, sondern aus sich selbst und in sich selbst als Ursache von allen und hat Wissenschaft, Kenntniß und Wesenheit vorausgenommen und hat sie, nicht auf jedes einzeln achtend, sondern in einer Zusammenfassung des Grundes alles wissend und vereinend; wie auch das Licht ursächlich in sich die Kenntniß der Finsterniß vorausgenommen hat, nicht anders woher die Finsterniß wissend, als vom Lichte. Indem nun die göttliche Weisheit sich selbst kennt, wird sie alles kennen, das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig, durch das Eine selbst alles kennend und in's Daseyn führend. Denn wenn als eine Ursache Gott alle Seyende am Seyn theilnehmen läßt, so wird er nach derselben einen Ursache auch alles wissen, als aus sich selbst Seyendes, und das in ihm voraus bestand, und nicht aus dem Seyenden wird

er

er ihre Kenntniß nehmen, sondern jedem einzelnen Seyenden wird er zur eignen und zur Kenntniß der andern helfen. Gott hat also nicht eine eigne Erkenntniß seiner selbst und eine andre, die insgemein das Seyende umfaßt, denn sich selbst kennend wird die allgemeine Ursache das, was von ihr kommt und dessen Ursache sie ist kaum nicht wissen können. Mit diesem Wissen also kennt Gott das Seyende, nicht mit dem Wissen des Seyenden, sondern mit dem Wissen seiner selbst. Denn auch die Engel kennen nach der Schrift das, was auf der Erde ist; nicht durch sinnliche Wahrnehmung das Sinnliche erkennend, sondern nach der eigenthümlichen Kraft und Natur des gottgestaltigen Geistes.

§. 3.

Hierauf müssen wir fragen, wie wir denn Gott erkennen, welcher doch weder geistig noch sinnlich wahrnehmbar und überhaupt nichts Seyendes ist. Sollte man nun nicht mit Wahrheit sagen, daß wir Gott erkennen, nicht aus seiner Natur; (denn diese ist unerkennbar und über allen Verstand und Geist hinaus) sondern aus der Ordnung alles Seyenden, die von ihm bestellt ist und gleichsam Abbilder und Aehnlichkeiten göttlicher Vorbilder hat, zu jenem über alles erhabenen auf dem Wege und der Ordnung nach Kräften, aufsteigen, in der Wegnahme von allem (Abstraktion) in der Erhebung über alles, in der Ursache von allem. Deshalb wird Gott in allem erkannt und gesondert von allem; er wird erkannt durch die Erkenntniß und durch die Unkenntniß; sein ist geistiges Erkennen, und Verstand und Wissenschaft, und Sinn und sinnliche Wahrnehmung, und Vorstellung, und Phantasie, und Name, und alles andere; und doch wird er nicht geistig erkannt, nicht ausgesprochen, nicht genannt. Er ist nichts von den Seyenden und wird in keinem der Seyenden erkannt. Er ist Alles in allen und Nichts in keinem; er wird allen aus Allem erkannt und keinem aus keinem. Und ganz richtig sagen wir das über Gott, daß er aus allem Seyenden ge-

priesen werde, aus dem Verhältnisse, in welchem er als Ursache zu allem Seyenden steht. Und wiederum ist die göttlichste Gotteskenntniß, die durch Unkenntniß erkannte, in jener über den Geist erhabenen Einigung, wenn der Geist vor allem Seyenden bestehend, dann sich selbst aufgebend, mit den überglänzenden Strahlen vereinigt wird von dorther und dort bestrahlt von der unerforschlichen Tiefe der Weisheit. Doch ist er auch aus Allem zu erkennen, wie ich sagte; denn er ist, nach der Schrift, die alles schaffende, die ewig alles in Uebereinstimmung bringende, der unauflösbaren Zusammenstimmung und Ordnung aller Dinge Ursache; immer knüpfet sie das Ende der ersten mit den Anfängen der folgenden zusammen und wirket auf's schönste die eine Eintracht und Zusammenstimmung des Ganzen.

§. 4.

Verstand (λόγος) wird Gott von den heiligen Schriften genannt, nicht nur weil er des Verstandes und Geistes und der Weisheit Spender ist; sondern auch weil er eingestaltig aller Ursachen in sich vorausgenommen hat; und weil er alles durchdringt, wie die Schrift sagt, bis zu seinem Ende; und vor allem, weil der göttliche Verstand einfacher ist als alle Einfachheit und über allem erhaben überwesentlich von allem abgelöset ist. Dieser Verstand ist die einfache wahrhaft wesentliche Wahrheit, an welche als an die reine und unirrende Kenntniß des Ganzen der göttliche Glaube sich hält, die feste Gründung der Glaubigen, welche sie in der Wahrheit gründet und die Wahrheit in ihnen, dadurch daß sie in unwandelbarer Einerleiheit die einfach wahre Kenntniß von den Gegenständen des Glaubens haben. Denn wenn die Erkenntniß Erkennendes und Erkanntes vereinigt, die Unwissenheit aber dem Unwissenden immerwährende Ursache der Wandlung ist und der Trennung von sich selbst; so wird im Gegentheil den in Wahrheit Glaubenden nach der heiligen Schrift nichts wegbewegen von dem wahren Grunde des Glaubens, in

welchem er das Beharrende der unbewegten und unwandelbaren Einerleiheit besitzt. Denn wohl weiß der, welcher mit der Wahrheit vereinigt ist, daß er sich wohl befinde, wenn auch die Menge ihn als einen Verrückten betrachtet. — Denn sie wissen nicht, wie auch natürlich, daß er aus dem Irrthum zur Wahrheit durch den wahrhaften Glauben entrückt sey; er selbst aber kennt sich wahrhaft, nicht, wie jene sagen, als einen Rasenden, sondern als einen, welcher von der unbeständigen, veränderlichen allwärts im Irrthum befangenen mannichfaltigen Bewegung durch die einfache immer im gleichen und als dieselbe sich haltende Wahrheit befreit ist. So nun sterben unsere Lehrer und Führer zur göttlichen Weisheit jeden Tag für die Wahrheit, dadurch, wie es sich ziemt, bezeugend mit Wort und That in der einfachen Erkenntniß der christlichen Wahrheit, daß sie von allen die einfachste und göttlichste sey, ja daß sie allein die wahre, einzige, einfache Gotteskenntniß sey.

Achtes Kapitel.

Ueber Kraft, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung; auch über die Ungleichheit.

Inhalt. Wie Gott, der doch über alle Macht und Kraft ist, doch auch Macht und Kraft genannt werde.

Gott wird deshalb Macht oder Kraft genannt, weil er allmächtig ist und aller Macht und Kraft Urheber.

Wie die göttliche Allmacht alles durchdringe.

Sie theilt den Engeln alle Macht und Kraft, die sie besitzen, mit.

Gleicherweise stärkt sie die Menschen, die Thiere und alles übrige und erhält sie in ihrem Zustande.

Es ist ein Zeichen der höchsten Macht, daß Gott sich selbst nicht verläugnen kann.

Weshalb Gott auch Gerechtigkeit genannt werde, und deren Amt erfülle.

Warum Gott zulasse, daß die Heiligen in dieser Welt betrübt werden.

Weshalb Gott auch Heil und Erlösung genannt werde.

§. 1.

Aber, weil die heiligen Schriftsteller die göttliche Wahrheit und überweise Weisheit auch als Kraft und als Gerechtigkeit preisen, und sie Heil und Erlösung nennen, so laßt uns nach Kräften auch diese göttlichen Namen erläutern. Daß Gott über alle Kraft, wie sie auch seyn und gedacht werden möge erhaben und über sie hinaus ist, das wird wohl keiner der mit den heiligen Schriften genährt ist nicht wissen. Denn oft nennt die heilige Schrift sie die Herrschaft und trennt sie selbst von den überhimmlischen Gewalten. Wie können nun die heiligen Schriftsteller sie, welche über alle Kraft erhaben ist, doch als Kraft preisen; oder in welchem Sinne sollen wir in ihr den Namen der Kraft nehmen?

§. 2.

Wir sagen also, Gott ist die Kraft, weil er alle Kraft in sich selbst voraus hat und im überschwenglichen Grade hat; als Ursächer aller Kraft, der alles mit unbeugsamer, unbegränzter Kraft zum Daseyn bringt und als der, welcher des Seyns der Kraft selber, es sey nun die gesammte oder die einzelne, Ursache ist; als unbegränztmächtig, nicht nur dadurch, daß er alle Kraft in's Daseyn führt, sondern auch dadurch, daß er über aller Kraft und selbst über der Kraft an sich steht, und daß er in übererhabenem Grade vermag, unbegränzt unendliche andere Kräfte als die vorhandenen hervorzubringen, und, was unbegränzte und zum Unbegränzten hervorgebrachte Kräfte nie vermögen, die überunendliche Hervorbringung ihrer machtgebenden Kraft zu schwächen; auch durch das unaussprechliche, unerkennbare, undankbare seiner Kraft ist er es, die alles überragt, und durch den Ueberfluß des Kräftigen die Schwäche kräf-

tigt und ihren letzten Nachhall zusammenhält und erhält, wie wir es auch bei dem sinnlich mächtigen sehen, daß überhelle Lichter auch bis zu stumpfen Augen dringen, und grosser Lärm auch zu den für den Ton nicht sehr leicht empfänglichen Ohren dringt. Denn, was ganz und gar nicht hört ist schon kein Gehör mehr; so wie, was ganz und gar nicht mehr sieht, kein Gesicht.

§. 3.

Diese unbegränzt mächtige Austheilung Gottes geht denn auf alles Seyende, und es giebt kein Seyendes, welches des Besitzes einiger Kraft ganz beraubt wäre. Sondern ein jedes hat entweder geistige oder verständige oder sinnliche oder lebende oder wesende Kraft. Und, wenn man so sagen darf, selbst das Seyn hat die Kraft zu seyn, von der überwesentlichen Kraft.

§. 4.

Von ihr sind die gottgestaltigen Kräfte der englischen Ordnungen; von ihr haben sie ihr unwandelbares Seyn; und alle ihre geistigen unsterblichen Bewegungen; ihr unwandelbares und ihr nie vermindertes Streben nach dem Guten haben sie von der unendlich guten Kraft genommen, welche ihnen die Gabe mittheilte, dieß zu können und zu seyn, und darnach zu streben, es immer zu seyn, und selbst dieß Können nach dem ewig können zu streben.

§. 5.

Die Gaben dieser unaufhörlichen Kraft verbreiten sich aber auch auf die Menschen, auf die lebenden Wesen überhaupt, auf die Pflanzen, auf die ganze Natur des Alls. Sie kräftigen das Geeinte zur wechselseitigen Freundschaft und Gemeinschaft, und das Geschiedene dazu, daß es sey, nach jedes eigner Art und Begränzung unvermischt und unverwirrt mit dem andern. Und die Ordnungen und Richtungen des Ganzen erhält sie zu seinem eigenartigen Guten und bewahrt die unsterblichen Leben der englischen Einheiten unversehrt, erhält die himmlischen Wesenheiten und

die der Lichter und Sterne und ihre Ordnungen unverändert, und schaffet, daß die Ewigkeit seyn kann. Die Umwälzungen der Zeit unterscheidet sie in ihren Vorschritten und sammelt sie in ihren Rückschritten; sie macht die Kräfte des Feuers unauslöschlich, und den Strom des Wassers unversieglich; sie begränzt die Ausgießung der Luft und stellet die Erde auf Nichts und erhält ihre belebenden Geburten unverderblich. Eben so bewahrt sie die gegenseitige Mischung und Harmonie der Elemente unvermischt und ungetrennt, hält das Band der Seele und des Körpers zusammen und erregt die ernährenden und wachsen machenden Kräfte der Pflanzen. Sie erhält die wesenhaften Kräfte des Ganzen und macht das unauflösliche Bleiben des All sicher; die Göttlichung selbst schenkt sie, indem sie den zu Vergöttlichenden die Kraft dazu darbietet. Und überhaupt ist durchaus nichts von den Seyenden der allerhaltenden Sicherheit und Umfassung der göttlichen Kraft beraubt. Denn, was durchaus gar keine Kraft hat, ist weder, noch ist es etwas, und von ihm kann nicht gesagt werden, daß es ein Daseyn (θέσις) habe.

§. 6.

Aber, sagt der Magier Elymas, wenn Gott allmächtig ist, wie saget euer heiliger Schriftsteller, daß er etwas nicht könne. Er schmäht damit nämlich den heiligen Paulus, der da sagt: (2 Timoth. 2, 13.) Gott könne sich nicht selbst verläugnen. Indem ich dieß vorlege, fürchte ich sehr, man möge mich als unsinnig betrachten, daß ich unternehmen mag, die schwachen Sandhäuser spielender Knaben umzuwerfen, und als nach einem unerreichbaren Ziele nach dem theologischen Verständniß dieser Stelle zu zielen. Denn die Verläugnung seiner selbst ist ein Herausfallen aus der Wahrheit; die Wahrheit ist ein Seyendes, und das Herausfallen aus der Wahrheit also ein Herausfallen aus dem Seyenden. Wenn also die Wahrheit ein Seyendes ist, die Verläugnung der Wahrheit aber ein Herausfallen aus

dem Seyenden, so kann Gott nicht aus dem Seyenden herausfallen, und ist nicht das Nichtseyn, wie man auch sagen könnte, er kann das Nichtkönnen nicht und weiß das Nichtwissen nicht durch Beraubung. Dieß hat jener Weise nicht eingesehen, und ahmt jene großen Sieger unter den Athleten nach, welche oft glaubend, ihre Gegner seyen schwach, nach ihrer Meinung, gegen die Abwesenden männlich luftkämpfen und mit leeren Streichen die Luft gar trotziglich schlagen, und dann glauben, sie seyen über diese Gegner Herr geworden und sich selbst ausposaunen, indem sie doch jener Stärke gar nicht kennen. Wir aber aufstrebend zum Theologen, so viel wir können, preisen den übermächtigen Gott als allmächtig, als den seligen und einzigen Herrscher, der in seiner Herrschermacht auch über die Ewigkeit regiert, und der aus keinem Seyenden herausfällt; sondern der vielmehr alles Seyende in überwesentlicher Kraft, in überschwenglichem Grade und voraus hat, und allen Seyenden, das Seynkönnen und das Seyn nach der Fülle seiner überschwenglichen Kraft in reichlicher Ausgießung spendet.

§. 7.

Als gerecht wird Gott gepriesen, weil er allen, nach Würdigkeit, Maaß, Schonheit, Wohlordnung, Einrichtung giebt, und jedem alle Vertheilungen und Ordnungen bestimmt, nach wahrhaft gerechtester Regel; und jedem einzelnen der Selbstthätigkeit Ursächer ist. Denn alles ordnet die göttliche Gerechtigkeit, hält alles von einander unvermischt und unbefleckt, und giebt allen Seyenden das jedem geziemende nach jedes einzelnen Würdigkeit. Und wenn das von uns richtig gesagt ist, so verdammen alle diejenigen, welche die göttliche Gerechtigkeit schmähen, ohne daß sie es wissen, ihre eigne Ungerechtigkeit. Denn sie sagen, im Sterblichen müsse die Unsterblichkeit seyn; im Unvollkommnen das Vollkommne in dem sich selbst bewegenden die anderswoher bewegte Nothwendigkeit; im Veränderlichen die Einerleiheit; die Kraft der Vollendung im

Schwachen; Ewigkeit im Zeitlichen, Unveränderlichkeit dem von der Natur bewegten; in zeitlicher Lust, ewige Dauer; und überhaupt in jedem das ihm Entgegengesetzte. Aber die göttliche Gerechtigkeit zeigt sich eben dadurch als wahrhaft wirkliche Gerechtigkeit, daß sie allen das Gehörige mittheilt, nach jedes Einzelnen Würdigkeit; und jedes Einzelnen Natur in gehöriger Ordnung und Kraft erhält.

§. 8.

Es könnte einer sagen, das ist nicht Gerechtigkeit, fromme Männer ohne Hülfe zu lassen, wenn sie von den Schlechten dem Untergang nahe gebracht werden. Darauf ist zu erwiedern; wenn diejenigen, welche man Fromme nennt, das Irdische lieben, nach welchem die Freunde der Materie eifrig verlangen, so sind sie durchaus aus der göttlichen Liebe herausgefallen. Und ich weiß nicht, wie man sie Fromme soll heißen können, die dem wahrhaft Liebenswürdigen und Göttlichen Unrecht thun, dadurch, daß sie dasselbe dem was gar nicht verlangt und geliebt werden muß nicht sofort vorziehen. Lieben sie das wahrhaft Seyende, so müssen sie sich freuen, daß sie das, wornach sie streben, wirklich erlangen. Oder nähern sie sich nicht dann in höherm Grade den englischen Tugenden, wenn sie, im möglichsten Streben nach dem Göttlichen, von der Leidenschaft für das Materielle sich entfernen und in den Gefahren für das Schöne als wackere Kämpfer mannhaft sich üben. So daß man also in Wahrheit sagen kann; es gebührt der göttlichen Gerechtigkeit vielmehr, die Männlichkeit der Besten nicht zu verzärteln und zu nichte zu machen durch materielle Gaben; sondern wenn einer dieß versuchte, sie ohne Hülfe zu lassen; sie aber zu stärken und zu festigen in ihrem schönen unbezwinglichen Stande und solchen beharrenden das ihrige nach Würdigkeit auszutheilen.

§. 9.

Diese göttliche Gerechtigkeit preiset man auch als das Heil, die Allerhalterin, welche jedem Einzelnen seine ei-

genthümliche und von allen andern reine Wesenheit und Ordnung bewahrt und erhält, und die eigentliche rein seyende Ursache der eigenthümlichen Thätigkeit eines jeden ist. Wollte jemand dieß Heil so preisen, als dasjenige, welches das Ganze, enthaltend dem Schlechtern entreißt, so würden wir auch diesen allerdings als einen Lobpreiser des allfältigen Heiles aufnehmen, und würden ihn bitten dieses erste Heil aller so zu bestimmen, daß es alles in sich selbst unverändert, ungestört und sicher erhält, und vor dem Schlechtern bewahrt; und alles bewacht, daß es streitlos und krieglos jedes in seiner Ordnung bleibt; daß es Ungleichheit und fremdartige Thätigkeit von allem entfernt; und die Verhältnisse des einzelnen so bestimmt, daß sie nicht in das Entgegengesetzte irren und fest auf ihrer Stelle bleiben. Und dann würde einer dieses Heil auch nicht gegen die Ansicht der Schrift loben, wenn er es vorstellte als dasjenige, welches durch die allerhaltende Güte alles Seyende vor dem Abfall aus seinem eigenthümlichen Guten erlöset, so viel es eben gerade die Natur des Erlöseten aufnimmt. Deshalb nennen die heiligen Schriftsteller dieß Heil (σωτηρία), auch Erlösung (ἀπολύτρωσις), sowohl insofern es nicht zugiebt, daß das wirklich Seyende in das Nichtseyn sinke, als auch insofern es, wenn etwas nach dem Fehlerhaften und Ungeordneten hinwankte, und eine Verringerung der ihm eigenthümlichen Güter und deren Vollkommenheit erlitte, von diesem Leiden und dieser Schwäche und dieser Beraubung es erlöset, das Mangelhafte anfüllend, die Kraftlosigkeit väterlich übersehend, und aus dem Bösen wieder aufrichtend, und sie vielmehr in's Schöne stellend; das ausgeflossene Gute wieder anfüllend, und seine Unordnung und Unzierde ordnend und schmückend; sie vollständig vollendend und von allem Beschädigten befreiend. Das ist nun über dieß und über die Gerechtigkeit gesagt, durch welche die Gleichheit von allem gemessen und bestimmt wird; und jede Ungleichheit die aus der Beraubung der jedem Einzelnen zustehenden Gleichheit

kommt, entfernt wird. Wenn man die Ungleichheit als dasjenige nimmt, was das Ganze im Ganzen von einander unterscheidet, so ist auch dieser Ungleichheit Bewahrerin die Gerechtigkeit, indem sie nicht zugiebt, daß das Ganze sich in einander vermische und so gestört werde und in Unordnung komme; sondern alles Seyende jedes nach seiner Art (εἶδος), welche jedem einzelnen zukommt, bewahrt.

Neuntes Kapitel.

Vom Großen, Kleinen, Ein und Demselben, Andern, Aehnlichen, Unähnlichen, Stand, Bewegung, Gleichheit.

Inhalt. Gott wird in der heiligen Schrift, groß, klein, ein und derselbe, ein anderer genannt.

In welchem Sinne Gott groß genannt werde?

In welchem Sinne klein, ein und derselbe, ein anderes?

Wie es zu nehmen sey, wenn von Gott Länge, Breite, Tiefe als Prädikate gebraucht werden?

In welchem Sinne Gott ähnlich genannt werde, da doch Ursache und Wirkungen nicht eigentlich ähnlich seyen?

In welchem Sinne er unähnlich genannt werde?

Wie es zu nehmen sey, wenn es von ihm heißt, er stehe oder sitze?

Wie Gott sich bewegen könne und seine dreifache Bewegung?

Warum er der Gleiche heiße?—

§. 1.

Weil aber dem Allursächer auch die Beinamen groß und klein gegeben werden, und eben derselbe, und ein andrer, und ähnlich und unähnlich, Stand und Bewegung, so wollen wir auch dieser Gottesnamen Bilder, so weit sie uns selbst deutlich sind, beschauen. Groß wird Gott in der heiligen Schrift gepriesen und in der Größe; und dann wieder in der sanften Luft, welche die göttliche Kleinheit

zeigt. Als ein und derselbe (ταυτός) wenn es heißt: Psalm. 102, 28.) Du bleibest wie du bist (ὁ ἀυτὸς εἶ); als ein anderer, wenn er in der Schrift als vielförmig und vielgestaltig vorgestellt wird; als ähnlich, weil er der Gründer des Aehnlichen und der Aehnlichkeit ist; als allen unähnlich, weil kein Seyendes ihm ähnlich ist; als stehend und unbeweglich und sitzend in Ewigkeit; und als bewegt, als der alles durchdringt; und was sonst noch mit diesen Benennungen gleichbedeutende Gottesnamen in der heiligen Schrift vorkommen.

§. 2.

Groß nun wird Gott genannt, wegen der ihm eigenthümlichen Größe, welche allen Großen von sich mittheilt, über alle Größe äußerlich ausgegossen und ausgebreitet ist, den ganzen Raum umfaßt, alle Zahl übersteigt, jede Gränzenlosigkeit durchgeht, und nach seiner Ueberfülle und thätigen Größe, und seinen aus dem Urquell kommenden Gaben, insofern diese von allen empfangen werden, nach der unendlichen gebenden Ausgiessung, und durchaus unverringert sind, und immer dieselbe Ueberfülle haben, und durch ihre Mittheilungen nicht geringer werden; sondern immer größeren Ueberfluß haben. Diese Größe ist unendlich, nach der Quantität nicht zu bestimmen, unzählbar. Und das ist die Ueberschwenglichkeit, bestehend in dem unaufhörlichen über alles erhabenen Ausguß der unbegreiflichen Größe.

§. 3.

Klein aber oder zart heißt er, weil er jeder Masse und jeder Entfernung sich entzieht und darnach nicht bestimmt werden kann; und weil er ungehindert durch alles hindurchgeht. Das Kleine ist ja auch aller Dinge ursächliches Element. Denn nie wird man etwas finden, das an der Gestalt des Kleinen nicht Theil hätte. So ist nun das Kleine zu nehmen, wenn es von Gott gesagt wird; das ohne Hinderniß in alles und durch alles geht und wirkt und durchdringet, bis daß es scheidet Seele und Geist,

auch Mark und Bein und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens (Hebr. 4, 12.) noch mehr also alles Seyenden. Denn keine Kreatur ist unsichtbar vor ihm. Dieß Kleine wird nicht bestimmt nach Quantität, noch nach Qualität, ist unfaßbar, unendlich, unbegränzt, alles umfassend, selbst unumfaßt.

§. 4.

Das Ein und Dasselbe aber ist überwesentlich ewig, unwandelbar, in sich bleibend, immer in demselben Zustande auf gleiche Weise sich verhaltend, allen auf gleiche Weise gegenwärtig; und selbst an sich in sich fest, unbefleckt in den schönsten Gränzen der überwesentlichen Einerleiheit gestellt; unveränderlich, ohne Abfall, bleibend, ohne Wandel, unvermischt, immateriell, einfachst, unbedürftig, unvermehrbar, unverminderbar, ungezeugt, nicht als nie geworden oder unvollendet, oder als von etwas nicht gemacht, oder das uns jenes nicht geworden, nicht als nirgends und auf keine Weise seyend; sondern als alleingeworden, und durchaus ungeworden, ewig seyend, urvollendet, an sich ein und dasselbe, von sich selbst eingestaltig und in einer und derselben Gestalt bestimmt; und dieß ein und dasselbe aus sich selbst allen, die seiner Theilnahme fähig sind, im Glanze mittheilend, und das andere dem andern zuordnend, als Ueberfluß und Ursache der Einerleiheit, auch das Entgegengesetzte auf ein und dieselbe Weise voraus in sich habend, nach der über alles erhabenen einer und einzigen Ursache der ganzen Einerleiheit.

§. 5.

Das andere wird er genannt, weil er als Vorsehung allen gegenwärtig ist und alles in allem zu aller Heile wird, indem er in sich selbst und seiner ihm eigenen Einerleiheit ohne herauszugehen bleibt, feststehend in einer Wirksamkeit ohne Aufhören und sich selbst in ungebeugter Kraft hergiebt zur Vergöttlichung derer, welche sich zu ihm kehren; und man muß annehmen, daß die Anderheit der mannichfaltigen Formen Gottes in den vielartigen Gesichten

etwas anders bedeuten, als das, was in ihnen erscheint. Wie wenn einer die Seele sich unter leiblicher Gestalt dächte, und der theillosen körperliche Theile anbildete, so würden wir uns die ihr beigelegten Theile anders denken, in Gemäßheit nämlich der Theillosigkeit der Seele; wir würden uns unter dem Kopfe den Geist, unter dem Nacken die Meinung, (als welche zwischen Verstand und Unverstand in der Mitte ist) unter der Brust den Zorn, unter dem Unterleib die Begierde, unter Schenkeln und Füssen die Natur denken, indem wir die Namen dieser Theile als Symbole ihrer Kräfte gebrauchten. Noch vielmehr ist in demjenigen, der über alles hinaus ist, die Anderheit der Formen und Gestalten, durch mystische Erklärungen rein und sachgemäß darzustellen. Will man die drei körperlichen Dimensionen dem unfaßbaren gestaltlosen Gotte beilegen, so wird man unter seiner Breite seinen Ausfluß verstehen müssen, der sich auf alle erstreckt, unter seiner Länge seine auf das Gesammte sich ausbreitende Macht; unter seiner Tiefe seine allen Seyenden unfaßbare Heimlichkeit und Verborgenheit. Aber, um uns nicht selbst zu täuschen, indem wir verschiedene Formen und Gestalten zu enthüllen uns bemühen, dadurch, daß wir die unkörperlichen Gottesnamen mit den sinnlichen Symbolen vermischten, so haben wir hierüber in der symbolischen Theologie gesprochen. Nun aber meinen wir nicht, daß die göttliche Anderheit eine Verwechslung sey der überunwandelbaren Einerleiheit, sondern eine einige Vielbildung, und eingestaltige Ausflüsse der Vielerzeugung, die sich über alles erstreckt. —

§. 6.

Wenn jemand Gott ähnlich nennt, als einen und ebendenselben, der ganz im Ganzen sich beständig und ungetheilt ähnlich bleibt, so ist diese vom ähnlichen hergenommene Gottbenennung nicht zu mißbilligen. Die heiligen Schriftsteller sagen, Gott, der über allen erhaben ist, sey, insofern er selbst sey, niemanden ähnlich, er gebe aber die

göttliche Aehnlichkeit denen, die sich nach ihm wendeten, indem sie nach Kräften den über alle Gränze und Begriff erhabenen nachahmten. Und das ist die Kraft der göttlichen Aehnlichkeit, daß sie alles in's Daseyn geführte nach dem Ursächlichen hinwendet. Und davon muß man dann sagen, daß es Gott ähnlich sey und Gottes Bild und Aehnlichkeit trage. Von Gott aber ist nicht zu sagen, daß er ihnen ähnlich sey, da ja nicht einmal ein Mensch seinem eignen Bilde ähnlich ist. Denn, was auf gleicher Stufe steht kann wohl einander ähnlich seyn, und diese Aehnlichkeit kann gegenseitig seyn, so zwar, daß sie einander ähnlich sind in Bezug auf die Gestalt des Aehnlichen, welche von beiden existirt; bei dem Ursächlichen aber und dem dadurch hervorgebrachten können wir diese Gegenseitigkeit, nicht annehmen. Denn nicht etwa bloß diesen oder jenen wird das Aehnlich seyn gegeben; sondern allen, die an der Aehnlichkeit Theil nehmen, wird Gott Ursache, daß sie ähnlich sind; er ist der Urheber der Urähnlichkeit selbst, und das in allen befindliche ähnliche ist gleichsam durch eine Spur der göttlichen Aehnlichkeit ähnlich und vollendet ihre Einigung.

§. 7.

Aber warum spricht man hievon? Die heilige Schrift sagt ja selbst von ihm, daß er unähnlich sey; durchaus mit nichts zusammenzustellen, ein anderes als alles Vorhandne und was noch auffallender ist, sie sagen, nichts sey ihm ähnlich. Indessen streitet dieser Ausspruch nicht mit der Möglichkeit einer Aehnlichkeit mit ihm; denn dasselbe ist Gott ähnlich und unähnlich; das eine nach der möglichen Nachahmung des Unnachahmbaren, das andere in Betrachtung des Abstandes des durch die Ursache hervorgebrachten von dieser Ursache; der gränzenlose Maaße und unbestimmbare beide von einander trennt.

§. 8.

Was bedeutet es aber, wenn von göttlichem Stande oder Sitze geredet wird? Was anders, als daß Gott in

sich selber bleibe und in unbewegter Einerleiheit fest geheftet sey, und beharrlich gestellt in überschwenglichem Sinne, und daß er immer auf dieselbe Weise und für dasselbe gleichartig wirke, und daß er aus sich selbst durchaus unwandelbar sey, unveränderlich, durchaus unbeweglich und das alles auf überwesentliche Weise. Denn er ist der Ursächer alles Standes und Sitzes, der über allen Stand und Sitz erhaben ist, und in ihm besteht alles, unerschüttert in dem Stande des ihm eigenthümlichen Guten bewahret.

§. 9.

Was soll es heißen, wenn die heiligen Schriften weiter sagen, daß der unbewegte auf alles sich erstrecke und nach allem bewegt werde, ist nicht auch dieß in einem Gottgemäßen Sinne zu nehmen? Denn der Fromme muß glauben, daß Gott sich bewege nicht in räumlichem Fortgang, nicht in Veränderung oder Anderswerdung oder Verwandlung oder örtlicher Bewegung, sie sey nun geradeaus oder kreisförmig, oder aus diesen beiden zusammengesezt; auch nicht in geistiger oder seelischer oder natürlicher; sondern dadurch bewegt sich Gott, daß er alles zur Wesenheit bringt, alles erhält, und allfältig für alle Vorsorge trägt, und allen gegenwärtig ist in unfaßlicher Umfassung, und durch seine vorsorglichen Ausflüsse und Wirksamkeiten auf alles. So können auch die Bewegungen Gottes des unbewegten auf eine Gottgemäße Weise gepriesen werden. Die Bewegung gerade aus muß dann verstanden werden von seiner Unbeugsamkeit und dem unwendbaren Ausfluß seiner Wirksamkeiten, und dem Ursprung der gesammten Welt aus ihm. Die schiefe Bewegung von seinem beständigen Ausfluß und seinem erzeugenden Stande. Die Kreisbewegung aber von seiner Einerleiheit, und von dem Umfassen des Mittleren und Aeussersten, welche umfassen und umfaßt werden; und von der Hinwendung des von ihm ausgegangenen zu ihm. —

§. 10.

Wenn aber jemand den Namen des Einen und Desselben und des Gerechten in der heiligen Schrift so verstünde, als ob Gott der gleiche genannt werde, so ist dabei zu bemerken, daß Gott der gleiche heiße, nicht nur als theillos und bei dem keine Abweichung statt findet, sondern auch als der durch alles und in alles gleichmäßig dringt, als der Urheber der Urgleichheit, wodurch er das wechselseitige Durchgehen aller Dinge in einander gleichmäßig wirkt, und die gleiche Theilnahme aller Theilnehmenden, nach jedwedes Fähigkeit, und jene gleiche Mittheilung an alle, nach der Einzelnen Würdigkeit, und der allgemeinen Gleichheit der intelligiblen und intellektuellen, der verständigen, sinnlichen, wesenhaften, natürlichen, freiwilligen, welche er im höchsten Sinne und einig in sich vorausgenommen hat, nach der alles übersteigenden Kraft der allgemeinen Gleichheit.

Zehntes Kapitel.

Von dem Allmächtigen, dem Alten der Tage; zugleich von der Ewigkeit und der Zeit.

Inhalt. Warum Gott allmächtig heiße? (παντοκράτωρ).
Warum der Alte der Tage?
Was Zeit und Ewigkeit sey und wem beide zukommen?

§. 1.

Nun ist es Zeit den vielnamigen Gott auch als den Allmächtigen und als den Alten der Tage zu preisen. Allmächtig wird er genannt, weil er des Ganzen allumfassender Sitz ist, der alles zusammenhält und umschlossen hält, es feststellt, gründet, fest an einander schließt und unlösbar in sich das Ganze vollendet, alles aus sich als aus einer allumfassenden Wurzel herausführend, und alles zu sich

sich als allumfassenden Grund wendend, und es zusammenhaltend, als den allfassenden Sitz von allem, der alles Zusammengehaltene durch die eine alles übertreffende Zusammenfassung sichert, und nicht zuläßt, daß es aus ihr herausfalle, und als aus der vollkommenen Wohnung wegbewegt untergehe. Die Gottheit heißt aber auch deshalb allmächtig, weil sie alles beherrscht und unvermischt den von ihr Beherrschten vorsteht, und als nach der sich alle sehnen, die alle lieben; die allen das freiwillige Joch auflegt, und die süssen Geburtsschmerzen der göttlichen, allmächtigen, unlösbaren Liebe zu ihrer Güte.

§. 2.

Der Alte der Tage wird Gott genannt, weil er aller Dinge Ewigkeit und Zeit ist, zugleich aber vor den Tagen, vor der Ewigkeit und vor der Zeit besteht. Man muß aber Zeit und Tag und Zeitabschnitt überhaupt und Ewigkeit Gottgemäß von ihm gebrauchen, als der in aller Bewegung unwandelbar und unbewegt, und in dem ewigen Bewegtseyn immer in sich selbst bleibet, und der Ewigkeit, der Zeit, der Tage Ursacher ist. — Deshalb wird er auch in den heiligen Gotterscheinungen mystischer Gesichte als Greis und als jung dargestellt; das erste um den Alten zu bezeichnen, der von Anfang ist, das andere um den anzudeuten, der nie altert; oder beides soll lehren, daß er vom Anfang an bis an's Ende durch alles durchgehe; oder, wie unser göttlicher Lehrer sagt, beides offenbaret das Alter Gottes, der Alte nämlich deute auf das Erste in der Zeit, der Junge auf das Aeltere nach der Zahl; denn die Monas und was um die Monas herum ist, hat eine höhere Stelle als die weiter herausgegangene Zahl.

§. 3.

Aber man muß, meines Dafürhaltens, auch die Natur der Zeit und Ewigkeit aus den heiligen Schriften kennen lernen. Denn nicht alles ist absolut ungezeugt und wahrhaft ewig (ἀΐδια), was diese Schriften häufig ewig

(αἰώνια) und unvergänglich, und unsterblich, und unveränderlich, und immer dasselbe bleibend nennen; wie wenn sie sagen: ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, Psalm 24, 7. Machet die Thore weit, und dergleichen. Bisweilen nennen sie auch das sehr Alte ewig und heißen wieder die ganze Ausdehnung unsrer Zeit Ewigkeit; insofern es nämlich der Ewigkeit eigen ist das Alte und Unveränderliche und überhaupt das ganze Seyn zu messen; Zeit nennen sie, was im Entstehen und Vergehen sich befindet und in Verwandlung und was bald so, bald anders sich verhält; deshalb sagt die heilige Schrift, daß wir, die wir in die Gränzen der Zeit eingeschlossen sind an der Ewigkeit Theil nehmen werden, wenn wir zu der unvergänglichen immer auf gleiche Weise sich verhaltenden Ewigkeit gelangt sind. Ja in den heiligen Schriften wird zuweilen eine ewige Zeit und eine zeitliche Ewigkeit gepriesen; obgleich wir wissen, daß sie dem eigentlich Seyenden die Ewigkeit, dem Werdenden die Zeit in ihren Offenbarungen zuschreiben. Man muß also nicht sofort dasjenige, was ewig genannt wird, für gleichewig mit Gott, der vor der Ewigkeit ist, halten, sondern der ehrwürdigen heiligen Schrift unverwandt folgend Ewiges und Zeitliches in den dort angegebenen Arten verstehen; was aber zwischen Seyendem und Werdenden in der Mitte steht, hat bald an der Zeit, bald an der Ewigkeit Antheil. Gott aber kann als Zeit und als Ewigkeit gepriesen werden, als der aller Zeit und Ewigkeit Ursächer ist; auch als Alter der Tage, als vor der Zeit und über der Zeit, und welcher Zeiten und Zeitpunkte verändert, und als der vor den Ewigkeiten existirende, insofern er vor der Ewigkeit und über der Ewigkeit ist, und sein Reich ein Reich in alle Ewigkeit ist; Amen.

Eilftes Kapitel.

Vom Frieden. Was unter dem Seyn an sich zu verstehen sey. Was das Leben an sich sey, was die Kraft an sich, und was so genannt wird.

Inhalt. Beschreibung des göttlichen Friedens, der alle Dinge zusammenordnet und vereint, und seine Wirkungen.

Das unbekannte Schweigen Gottes kann nicht ausgedrückt werden.

Wie Gott, der Urheber des allgemeinen und des besondern Friedens, alles friedlich vereine, und auf alles sich erstrecke. Wie unter so vielen und so entgegengesetzten der Friede erhalten werde.

Auf welche Art der Friede in dem Immerbewegten sey.

Nichts in der Natur besteht ohne den Frieden.

Wie Gott Leben an sich, Weisheit an sich ꝛc. genannt werde, und warum Urheber des Lebens an sich, und der Weisheit an sich. Was Güte an sich sey und Gottheit an sich.

§. 1.

So laßt uns denn den göttlichen allvereinenden Frieden mit friedlichen Preisen erheben. Denn er ist der Vereiniger von allem, der allgemeinen Eintracht und Einstimmung Erzeuger und Bewirker. Deshalb strebt auch alles nach ihm, der ihre getheilte Menge zur ganzen Einheit wendet und den einheimischen Krieg des Alls zur gleichgestaltigen Vereinigung führt; durch die Theilnahme am göttlichen Frieden. Durch ihn werden die ältern der versammelnden Kräfte gegenseitig mit sich selbst und mit dem einen Urfrieden des Ganzen vereint, und vereinen dann das, was unter ihnen steht theils mit sich, theils untereinander, theils

mit dem einen vollkommnen Grund und Ursache des Friedens von allem, welcher ungetheilt zu allem kommend wie mit Riegeln, die das Getrennte zusammenschließen, alles begränzt, ihm ein Ziel giebt, es sicher stellt; und nicht zugiebt, daß es getrennt in das Gränzenlose, Unbestimmte ausgegossen werde, noch daß es ungeordnet, lose, Gottes beraubt, aus seiner Einigung herausgehend, sich mit andern regellos vermische. Von dem ganzen Wesen des göttlichen Friedens und der göttlichen Ruhe, welche der heilige Justus Unaussprechlichkeit nennt und dem auf alles sich erstreckenden Ausgang und Unbewegtheit, wie sie nun allein sey und ruhe, und wie sie in sich und innerhalb ihrer selbst sey, und mit ihren Ganzen ganz übervereint und nicht in sich hineingehend und sich selbst vermannichfachend ihre eigne Einigung verließe, sondern auf alles herausgeht, ganz innen bleibend nach der Ueberschwenglichkeit der alles übertreffenden Einigung, das kann kein Seyender weder aussprechen, noch denken, er darf es nicht, er vermag es nicht zu erreichen. Aber, als auf ein Unaussprechliches und Unerkanntes laßt uns darauf achten; das über allen denkbaren und aussprechbaren Theilnahmen erhaben ist, und das betrachten, so viel es Menschen möglich ist, und besonders uns, die wir weit unter vielen guten Männern stehen.

§. 2.

Zuerst nun ist zu sagen, daß Gott des Friedens an sich, des gesammten und einzelnen Urheber ist, daß er alles mit einander in unvermischter Einigung verbindet, durch welche Einigung sie dann unzertrennlich vereint, und unentfernt rein jedes in seiner eignen Art bestehen; nicht verwirrt durch die Mischung mit den entgegenstehenden, nicht gestört in ihrer einigenden Lauterkeit und Reinheit. Betrachten wir also die eine und einfache Natur der friedlichen Einigungen, welche alles mit sich vereint, und das andere unter sich selbst und mit andern und alles in der

unvermischten Zusammenfassung des Gesammten unvermischt beisammen erhält. Durch sie vereinigen sich die göttlichen Geister mit ihren Intelligenzen und mit dem Intelligiblen; und von da steigen sie auf zu der unerkannten über allem Geiste stehenden Verbindung. Durch sie vereinigen die Seelen ihre manuichfaltigen Begriffe und verbinden sie zu der einen geistigen Reinheit und gehen dann auf dem Wege und in der Ordnung, die ihrem Wesen gemäß sind durch die immaterielle und untheilbare Erkenntniß zu der Einigung, welche über der geistigen Erkenntniß ist. Durch sie besteht die eine und unlösbare Verkettung nach ihrer göttlichen Einstimmung und vereinet sich in vollkommner Zusammenstimmung, Einstimmigkeit und Eintracht, unvermischt vereint, ungetrennt zusammengehalten. Denn die Ganzheit des vollkommnen Friedens erstreckt sich auf alles Seyende, nach der einfachsten unvermischten Gegenwart ihrer einigenden Kraft, alles einigend und verbindend, das äusserste durch das mittlere mit dem andern äussersten, die sie in einer einträchtigen Freundschaft zusammenbringt. Ja auch die äussersten Gränzen des Alls läßt sie an sich Theil nehmen und verschwistert alles, durch Einheiten, Einerleiheiten, Einigungen, Versammlungen, indeß der göttliche Friede unzertrennlich besteht; und in einem alles zeigt und durch alles durchgeht, und aus der ihm eignen Einerleiheit nicht herausgeht. Denn er erstreckt sich auf alles, theilt allen von sich, jedem einzelnen gemäß, mit und überfließet von der Fülle friedlicher Erzeugung und bleibt in der Ueberschwenglichkeit der Einigung ganz im Ganzen und ganz in sich übergeeinet.

§. 3.

Aber wie, könnte einer sagen, strebt alles nach dem Frieden? Vieles ja freut sich der Anderheit und der Scheidung und dieß wird nie freiwillig ruhen wollen. Wenn dieser Einwendende unter Anderheit und Scheidung die

Eigenthümlichkeit des einzelnen Seyenden versteht, und daß kein Seyendes das da ist, diese Eigenthümlichkeit verlieren will, so widersprechen wir dieser Behauptung nicht, aber wir behaupten, daß auch diese Erscheinung ein Streben nach dem Frieden sey. Denn alles liebt mit sich selbst Friede zu haben, und mit sich selbst einig zu seyn unbewegt in sich und in sich verharrend. Und so ist der vollkommne Friede ein Bewahrer der unvermischten Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, indem er durch seine Friedegebende Vorsicht, alles unverwirrt und unvermischt mit sich und andern erhält und alles in fester und unbeugsamer Kraft zu seinem eignen Frieden und seiner eignen Unbeweglichkeit festiget.

§. 4.

Und wenn alles Bewegte nicht ruhen, sondern in seiner Bewegung bewegt seyn will; so ist auch dieß ein Streben nach dem göttlichen Gesammtfrieden, der alles, jedes einzelne in sich erhält, daß es nicht aus sich herausfällt, und die Eigenthümlichkeit und das Bewegungsleben alles Bewegten unbewegt erhält und vor Abfall bewahrt, dadurch, daß er jedem Bewegten Frieden mit sich selbst giebt und immer gleichen Bestand und ihrem Wesen gemäße Wirksamkeit.

§. 5.

Wenn einer aber die Anderheit als Abfall vom Frieden erklärte, und deshalb behauptete, nicht alles liebe den Frieden; so ist dagegen zu sagen, daß es durchaus kein Seyendes giebt, welches vollständig aus jeder Einigung herausgefallen wäre. Denn das ganz unbeständige, gränzenlose, unbefestigte, unbegränzte ist weder ein Seyendes noch ist es in den Seyenden. Und wenn jemand sagte, diejenigen haßten den Frieden, und die Güter des Friedens, welche an Streit und Zorn Veränderungen und Unbeständigkeit Freude hätten, so liegt die Antwort nahe, daß

auch diese von dunkeln Schattenbildern des friedlichen Strebens bestimmt werden, beunruhigt von vielbewegten Leidenschaften, welche sie unkundig zu stillen streben und glauben durch Erfüllung der entfließenden sich selbst zu befriedigen und werden verstört, wenn sie der Lüste nicht theilhaft werden, von denen sie beherrscht werden. Was werden sie zu der Friede ausgießenden Menschenliebe Christi sagen, die uns lehrt, nicht mehr zu streiten, weder mit uns selbst, noch mit andern, noch mit den Engeln, sondern mit ihnen zusammen, nach Kräften, das Göttliche zu wirken, nach der Vorsehung Jesu, der alles in allen wirkt, und unaussprechlichen von Ewigkeit her vorbestimmten Frieden schafft, uns mit sich und durch sich mit dem Vater versöhnt, von welchen übernatürlichen Gaben hinlänglich gesprochen worden ist in den theologischen Abhandlungen, wo wir auch den heiligen Sinn der Schrift aus Zeugen für uns aufgeführt haben.

§. 6.

Weil du mich aber auch in einem Briefe gefragt hast, was ich unter dem Seyn an sich, dem Leben an sich und der Weisheit an sich verstünde; und hinzufügtest du seyest ungewiß, warum ich Gott zuweilen das Leben an sich, zuweilen des Lebens an sich Urheber nenne, so habe ich für nöthig gehalten, dir, heiliger Gottesmann, auch diesen Zweifel aufzulösen, so viel meine Kräfte erlauben. Zuerst nun, um das tausendmal Gesagte noch einmal zu wiederholen, ist es gar kein Widerspruch, Gott die Kraft an sich und das Leben an sich zu nennen, und des Lebens an sich, des Friedens, der Kraft Urheber. Denn das eine wird von Gott gesagt in Bezug auf das Seyende und vorzüglich auf das zuerst Seyende, indem er der Urheber ist alles Seyenden; das andere aber, weil er über alles auf das zuerst Seyende überwesentlich erhaben ist. — Du fragst aber, was ich überhaupt Seyn an sich nenne, oder Leben

an sich, oder absolut, uranfänglich seyn, oder zuerst von Gott zum Daseyn gebracht. Darin nun behaupte ich, ist nichts verwickeltes, sondern es läßt eine gerade einfache Erklärung zu. Denn ich behaupte nicht, daß jenes Seyn an sich eine göttliche oder englische Wesenheit sey, jenes Urseyn, das allen Seyenden Ursache des Seyns ist (denn auch des überwesentlichen Seyns Selbst-Ursache und alles Seyenden ist das Prinzip und die Wesenheit) auch nicht eine andre lebenerzeugende Gottheit ausser dem übergöttlichen Leben aller Lebenden und der Ursache des Lebens an sich; auch nicht, um es kurz zu sagen, andre Wesenheiten und Substanzen, als Prinzipe und Weltschöpfer, von welchen einige als von Göttern des Seyenden und von Weltschöpfern unüberlegt geplaudert, welche, um es wahrhaft und eigentlich zu sagen, weder sie noch ihre Väter kannten, da sie nie existirten; sondern Seyn an sich, Leben an sich, Gottheit an sich nennen wir ursprünglich, göttlich, ursächlich das eine Prinzip, die eine Ursache, welche über alle Prinzipien überwesentlich erhaben ist; wenn sie aber als solche betrachtet werden, an denen Theil genommen wird, die von Gott mitgetheilten, aus Gott den an sich unmittheilbaren ausfließenden Kräfte seiner Vorsehung, die Wesentlichung an sich (ἀυτοϑεωσιν) die Belebung an sich, die Vergöttlichung an sich. Was an diesen seiner Natur gemäß Theil nimmt, ist und heißt seyend, lebend, göttlich, und gleicherweise in den andern. Deshalb wird der Gute auch der Urheber jener ersten genannt; dann des gesammten Ganzen, endlich der einzelnen Theile; so des gänzlich an ihm Theilnehmenden und dann des theilweise an ihm Theilnehmenden. Warum soll ich aber hierüber sprechen; da ja einige unsrer göttlichen heiligen Lehrer die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich der Güte und Gottheit an sich Urheberin nennen, indem sie sagen, daß sie die Gutesschaffende und Gottschaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sey; die Schönheit an sich und der Ausfluß, der die Schönheit an sich schaffet, die-

ganze Schönheit und die theilweise Schönheit, das durchaus Schöne und das theilweise Schöne, und was alles auf gleiche Weise gesagt wird und gesagt werden kann, was alles zu erkennen giebt, daß die Vorsehungen und Güten, an welchen die Seyenden Theil nehmen, von Gott dem Unmittheilbaren in überschwenglicher reicher Fülle ausfließen, so daß wahrhaftig der Ursächer von allem über alles erhaben ist und das Ueberwesentliche und Uebernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertrifft.

Zwölftes Kapitel.

Von dem Heiligen der Heiligen, dem Könige der Könige, dem Herrn der Herren, dem Gotte der Götter.

Inhalt. Eintheilung des Kapitels.

Bedeutung der Worte Heiligkeit, Reich, Herrschaft, Gottheit.

In welchem Sinne diese Worte von Gott gebraucht werden.

Was es bedeute, wenn Gott der Heilige der Heiligen heißt.

§. 4.

Weil aber, was hierüber zu sagen war, sein, wie ich glaube gehöriges Ende gefunden hat, so müssen wir nun den Unendlichnamigen noch preisen, als Heiligen der Heiligen, als König der Herrschenden, als den, der die Ewigkeit beherrscht und in Ewigkeit herrscht und darüber hinaus, als Herrn der Herren und Gott der Götter. Und zuerst müssen wir nun sagen, was wir uns unter Heiligkeit an sich denken, und unter Reich, Herrschaft, Gottheit, und dann

was die heilige Schrift mit diesen Doppelnamen andeuten will.

§. 2.

Heiligkeit ist nun (um nach unsrer Fassungskraft zu reden), die von jeder Schuld reine, vollkommne, unbefleckte Reinheit; Reich aber, die Vertheilung jeder Gränze, Zier, jedes Gesetzes und jeder Ordnung; Herrschaft, nicht nur die Erhabenheit über das Niedere, sondern auch jeder vollkommne Besitz des Schönen und Guten und die wahre, unwandelbare Festigkeit, weshalb auch κυριότης abgeleitet wird von κῦρος Festigung und eben so κύριον und κυριεῦον. Gottheit aber ist die alles sehende (θεωμένη) Vorsicht, welche mit vollkommener, alles umschauender und umfassender Güte alles mit sich selbst erfüllt und über alles hinausragt, was an ihrer Vorsicht Theil nimmt.

§. 3.

Dieß ist nun von der über alles erhabenen Ursache absolut zu preisen, und dazu ist noch zu fügen, daß sie sey die erhabenste Heiligkeit, das höchste Reich und die höchste Herrschaft und die einfachste Gottheit. Denn aus ihr ist einig und in Fülle entstanden und aus ihr wird vertheilt alle ungemischte Trefflichkeit jeder lautern Reinheit, jede Einrichtung und Ordnung des Seyenden, welche alle Nichtübereinstimmung und Ungleichheit und Mangel an Ebenmaaß ausschließt, an wohlgeordneter Einerleiheit und Geradheit sich freut; leitend alles, was sich bestrebt an ihr Theil zu haben. Sie ist jeder vollkommne Besitz alles Schönen, jede gute Vorsicht, aufsehend auf das ihrer Vorsicht untergebne und es erhaltend und sich selbst gütig hergebend zur Vergöttlichung derer, welche sich nach ihr wenden.

§. 4.

Weil aber der Urheber von allen überfüllt von allen ist in seiner einen alles überragenden Ueberschwenglichkeit,

so wird er der Heilige der Heiligen genannt, und erhält die erwähnten andern Namen, als überquellende Ursache und überschwengliche Erhabenheit. Wie wenn man sagte; so hoch das Seyende, Heilige, Göttliche, Herrliche, Königliche erhaben ist über das Nichtseyende, und wieder die Theilnahmen an sich über die Theilnehmenden, so hoch steht über allem Seyenden, und über allen Theilnahmen und Theilnehmenden der über alles Seyende erhabene, des Untheilnehmbaren Urheber. Heilige aber und Könige und Herren und Götter nennt die heilige Schrift je die ersten Ordnungen, durch welche die auf sie folgenden an den göttlichen Gaben Theil nehmen und die Einfachheit der Mittheilung von jenen in ihren Verschiedenheiten vervielfältigen; die ersten Ordnungen aber sammeln als Vorsehungen und gottartig die Mannichfaltigkeit der auf sie folgenden zu ihrer Einheit.

Dreizehntes Kapitel.

Vom Vollkommnen und Einen.

Inhalt. Warum Gott vollkommen heiße.

In welchem Sinne Gott der Eine genannt werde. In allen Dingen findet sich die Einheit.

Wenn man die Einheit wegnimmt, geht alles zu Grunde und aus dem einem Gotte besteht alles. In welchem Sinne man Gott als den Einen preisen müsse. Die heilige Dreieinigkeit ist die höchste Einheit.

Schluß des Werkes.

§. 1.

So viel hievon. Nun gehen wir zu der wichtigsten Betrachtung über. Denn die heilige Wissenschaft schreibt dem

dem Urheber von allem Alles und Alles zugleich zu; sie verkündet ihn als das Vollkommne und als das Eine. Vollkommen nun ist er, nicht nur als urvollendet, und in sich von sich selbst eingestaltig bestimmt und ganz im Ganzen vollkommenst, sondern auch als übervollkommen, weil er alles andre übertrifft; als der alle Unendlichkeit begränzt, über alle Gränze hinaus sich erstreckt, von niemand erreicht und begriffen, sondern zugleich auf alles und über alles mit unaufhörlichen Mittheilungen und unendlichen Wirksamkeiten sich erstreckend. Vollkommen heißt er, als der nicht vermehrt werden kann, immer vollkommner, nicht zu vermindern, alles in sich vorausshabend, und überquellend in der unaufhörlichen, immer gleichen, übervollen unverminderten Austheilung, durch welche er alles Vollkommne vollendet und mit der jedem gemäßen Vollkommenheit erfüllt.

§. 2.

Eines heißt er, weil er alles einig ist nach der Ueberschwenglichkeit der einen Einheit, und allen Dingen Ursache des Einen ist, ohne doch aus sich herauszugehen. Denn es giebt kein Seyendes, welches nicht am Einen Theil nähme, sondern wie jede Zahl an der Monas Theil hat, und die Zweiheit und Zehnheit eine heißt, und das halbe eines und das dreizehnte eines, so hat auch alles insgemein und in seinen Theilchen am Einen Theil, und dadurch ist eben alles Seyende, daß es ein Eines ist. Das Eine aber, welches die Ursache von allen ist, ist nicht das Eine der Vielen, sondern jenes ist vor allem Einen und vor aller Vielheit und ist jedes Einen und aller Vielheit Begränzendes. Denn nie ist die Vielheit des Einen untheilhaft, sondern, was ein Vieles ist in seinen Theilen, ist ein Eines im Ganzen, und was viel ist in seinen Ei-

genschaften ist eines als Subjekt. Und was viel ist in der Zahl und den Kräften ist eines in der Art (εἴδει) und das Viele den Arten nach ist eines nach dem Geschlecht (γένει); und was vieles ist in den Ausflüssen (προόδοις) ist eines im Prinzip. Und nichts Seyendes besteht, was nicht irgend am Einen Theil hätte durch das, was in allem einigend ist und alles und alles Ganze, auch das Entgegenstehende einigend voraus in sich genommen hat. Und ohne das Eine kann keine Vielheit seyn, wohl aber ohne die Vielheit das Eine; wie auch die Monas ist vor aller Vielzahl, und wenn jemand dem All das geeinigte All unterlegte, so würde das All als Ganzes Eines seyn.

§. 3.

Auch das ist noch zu wissen, daß das Geeinte geeint wird nach jegliches Einen vorbedachter Art (εἶδος) und daß das Eine aller Dinge Element ist. Und nimmt man das Eine hinweg, so wird weder eine Ganzheit, noch ein Theil, noch irgend ein Seyendes seyn. Denn alles hat das Eine eingestaltig in sich vorausgenommen und umfaßt. Deshalb preiset die heilige Schrift die ganze Gottheit als Ursache von allen, mit dem Namen des Einen, ein Gott der Vater und ein Herr Jesus Christus und ein und derselbe heilige Geist durch die überschwengliche Theillosigkeit der ganzen göttlichen Einheit, in welcher alles einig versammelt ist, und übergeeinet und überwesentlich vorherbestehend. Deshalb wird auch mit Recht alles auf sie hingewiesen, und ihr beigelegt, von welcher, und aus welcher, und durch welche, und in welcher, und zu welcher alles ist, zusammengeordnet wird, beharrt, erhalten wird, erfüllt wird, hingewandt wird. Und man wird kein Seyendes finden, was nicht durch das Eine, nach welchem die Gott-

heit überwesentlich benannt wird, wäre, was es ist und dadurch vollendet und erhalten würde. Und auch wir müssen von dem Vielen zu dem Einen durch die Kraft der göttlichen Einheit gewandt, einig preisen die ganze und eine Gottheit, das allursächliche Eine, das vor allem Einen und aller Vielheit, Theil und Ganzem, Gränze und Unbegränztheit, Ziel und Unendlichkeit ist, das alles Seyende und das Seyn selbst begränzt, aller Dinge und des Ganzen aller Dinge und zugleich vor allen und über allen einig Ursächliches, und selbst über dem Einen Seyenden erhaben und dieß Eine Seyende begränzend; weil das Eine Seyende in den Seyenden gezählt wird. Die Zahl aber hat Theil an der Wesenheit. Das überwesentliche Eine begränzt aber das seyende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Prinzip des Einen und der Zahl und alles Seyenden, zugleich Zahl und Ordnung. Deshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen, und als Trias, ist aber weder als Monas noch als Trias von uns oder von irgend einem erkannt; sondern damit wir das Uebergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir ihn mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den überwesentlichen in Bezug auf das Seyende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung (γονιμότης) kein Seyendes oder von Seyenden gekanntes erklärt die über allen Verstand und Geist erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Uebergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im unzugänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie paßte, sondern in der Sehnsucht von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sa-

gen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch etwa mit den heiligen Schriften überein, aber bleiben weit unter der Wahrheit des Gegenstandes. Deshalb haben auch sie den Weg der Verneinungen vorgezogen, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt, sie durch alle göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen dann das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntniß erhabene steht.

§. 4.

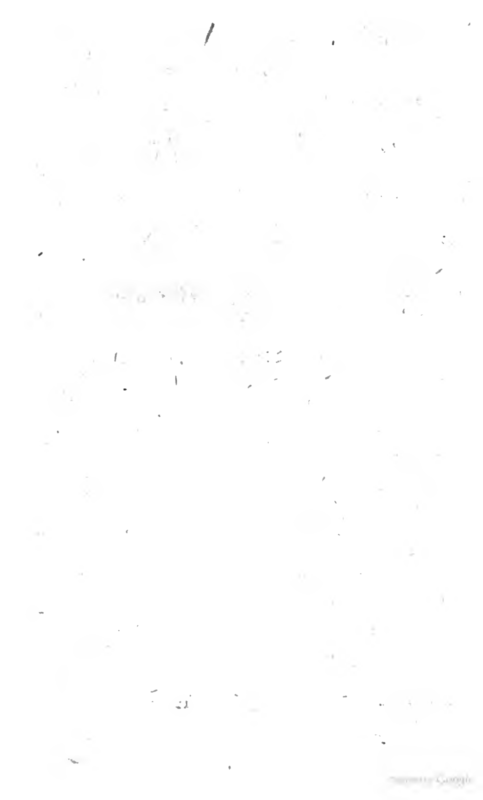
Diese intelligiblen Götternamen nun zusammenfassend haben wir nach Kräften entwickelt; weit bleibend nicht nur unter ihrem eigentlichen Sinne (denn das würden auch die Engel in Wahrheit sagen) sondern nicht einmal gleich jenen Preisungen, welche die Engel über sie erheben. Denn die ersten unsrer heiligen Schriftsteller sind viel geringer als die letzten der Engel, wir aber stehen tief, sowohl unter diesen Schriftstellern, und den in ihnen geübten und ihren Nachfolgern; sondern auch weit und tief unter den mit uns auf gleicher Stufe stehenden. Ist nun das von uns gesagte richtig, und haben wir auf unsrer Stufe den Sinn der Erklärung der Gottesnamen erreicht, so ist dieß das Werk des Ursächers alles Guten, welcher zuerst das Sagen und dann das gut Sagen schenkt. Und wenn etwas Gleichbedeutendes von uns ausgelassen ist, so wird man dieß auf dieselbe Weise dazu denken müssen. Ist dieß aber nicht richtig oder unvollkommen, und sind wir ganz oder theilweise von der Wahrheit abgeirrt, so ziemt es deiner Menschenliebe den unfreiwillig Unwissenden zu Rechte zu weisen und dem Lernbedürftigen die Lehre mitzutheilen, dem zu helfen, der keine eigne Kraft hat, und den zu heilen, der nicht krank seyn will; und einiges was

du von dir selbst, anderes was andre ausgedacht, alles, aber aus dem Guten nehmend auch auf uns überzutragen. Und stehe nicht an, einem Freunde hierin zu Gefallen zu seyn. Denn du siehst, daß auch wir keine der uns überlieferten heiligen Lehren bei uns verschlossen, sondern daß wir sie unverfälscht euch und den andern heiligen Männern überliefert haben und noch überliefern werden, so viel wir im Stande sind, auszusprechen, und die, denen es gesagt wird, zu hören; in nichts der Ueberlieferung zu nahe tretend, wenn es uns nicht etwa an der Kraft sie einzusehen oder sie auszusprechen fehlt. Dieß aber sey nun und werde gelesen, wie es Gott gefällt; und dieß sey der Schluß dieser intelligiblen Gottesnamen. Nun gehe ich, unter der Leitung Gottes, zur symbolischen Theologie fort. —

Von

Von der mystischen Theologie.

An den Timotheus.



Erstes Kapitel.
Von der göttlichen Finsterniß.

Inhalt. Anrufung der heiligen Dreieinigkeit. Zur mystischen Beschauung ist aufzusteigen durch Lossagung von uns und allem Seyenden.

Wie in göttlichen Dingen vorzuschreiten sey durch Bejahungen und durch Verneinungen.

Was eine gedrängte und eine ausführliche Theologie sey; was Finsterniß, und wie zu ihr zu kommen.

§. 1.

Ueberwesentliche, übergöttliche, übergute Dreieinigkeit, Aufseherin der christlichen Gottweisheit, leite uns zu dem überunerkannten, überglänzenden, höchsten Gipfel der mystischen Aussprüche, wo die einfachen, absoluten, unveränderlichen Geheimnisse der Theologie im überlichten Dunkel des mystisch heimlichen Schweigens enthüllt werden, welches Dunkel im Finstersten überhellest glänzet und in dem durchaus unberührbaren und unsichtbaren des überschönen Glanzes die augenlosen Geister übererfüllt. Das ist mein Gebet. Du aber, mein lieber Timotheus, verlaß im ersten Bemühen um mystische Anschauungen, die sinnlichen Wahrnehmungen und die Wirksamkeiten des Geistes, und alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtseyende und Seyende, und erhebe dich ohne Hülfe gewöhnlicher Kenntniß zur Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntniß ist. Denn dadurch, daß du dich von dir selbst und allen andern auf unfaßliche und absolute Weise rein absonderst, wirst du zu dem Strahle des göttlichen Dunkels aufgeführt werden, wenn du alles hinwegnimmst und von allem abgelöset wirst.

§. 2.

Habe aber Acht, daß keiner der Ungeweihten dieß höre, jene meine ich, die im Seyenden befangen sind, und die sich einbilden, daß über dem Seyenden nichts überwesentlich sey; sondern die da glauben mit ihrem Verstande zu begreifen den, welcher die Finsterniß zu seiner Wohnung gemacht hat. Wenn die heiligen mystischen Lehren diesen Begriff übersteigen, was soll man von den noch weniger Geweihten sagen, welche die über alles erhabene Ursache sich nach dem letzten unter den Seyenden vorstellen, und sagen, diese Ursache sey um nichts erhaben über die von ihnen gebildeten ungöttlichen Gestaltungen, die vielgestaltig sind, da man doch in ihr alles setzen muß, was in den Seyenden immer gesetzt und als Eigenschaft denselben beigelegt wird, als der Ursache von allen; und alles dieß wieder in ihr verneinen, im eigentlichsten Sinne, als die über alles erhaben ist, und nicht glauben, daß die Verneinungen den Bejahungen widersprechen, sondern, daß sie hoch über allen Beraubungen stehe, sie erhaben über allen Bejahungen und Verneinungen.

§. 3.

Deshalb sagt der heilige Bartholomäus, die heilige Schrift sey zugleich viel (πολλὴν) und kleinest; und das Evangelium weit und groß und zugleich gedrängt und enge. Mir scheint er dieß in übernatürlichem Sinne verstanden zu haben, daß nämlich die gute Ursache von allem zugleich vielredend ist und kurzredend, und nichtredend, daß sie weder Rede noch Intelligenz hat, weil sie über allem überwesentlich hinausliegt, und allein denen unverhüllt und wahrhaft erscheint, welche alles Befleckte und Reine durchgehen, und über jedes Aufsteigen aller heiligen Höhen hinübersteigen, und alle göttliche Lichter und Töne und himmlische Rede verlassen, und sich in's Dunkel tauchen, wo nach der heiligen Schrift der wahrhaft ist, welcher über allem hinaus ist. Und nicht umsonst wird dem heiligen Moses be-

fohlen, zuerst sich selbst zu reinigen, und dann sich von dem nicht reinen zu trennen (2 Mos. 19.), und nach der ganzen Reinigung hört er die vieltönenden Trompeten; sieht viele Lichter, die reine reiche Strahlen werfen; dann sondert er sich von der Menge, und geht mit den auserwählten Priestern zu dem Gipfel der göttlichen Aufsteigungen. Und mit diesem allen kommt er noch nicht zu Gott, sieht ihn noch nicht (denn er ist unsichtbar), sondern nur den Ort, wo er ist. (2 Mos. 33. —) Und dadurch wird, glaub' ich, angedeutet, daß das Göttlichste und Höchste des Gesehenen und Eingesehenen Begriffe seyen, welche dem Geiste das unterlegen, was dem über alles Erhabenen unterlegt ist, wodurch seine über alles Verständniß hinausgehende Gegenwart sich zeigt, welche auf den intelligiblen Höhen seiner heiligsten Orte wandelt. Dann aber wird er auch von dem Gesehenen und Sehenden abgelöset und taucht in das Dunkel des Nichtwissens, das wahrhaft mystische, in welchem er alle Begriffe der Kenntnisse ausschließt und in das durchaus unfaßliche und unsichtbare gelangt, ganz über alles erhaben; und keines Eigenthum weder sein selbst noch eines andern, aber vollkommen mit dem Unerkennbaren durch das Aufhören aller erkennenden Wirksamkeit, seinem bessern Theile nach vereinigt, und indem er nichts erkennt, über den Geist hinaus erkennend. —

Zweites Kapitel.

Wie man auch soll geeint werden und lobpreisen den Ursächer von allem und der über allem erhaben ist.

Inhalt. Er wünscht eingelassen zu werden in die göttliche Finsterniß und Gott ohne Begriff zu erkennen. Dieß geschieht besonders durch Lossagung von allem, was nicht Gott ist, in Nachahmung der Bildhauer, welche durch Wegnehmen

des Stoffes die Bildsäule zu Wege bringen. Der Weg der Lossagung ist dem der Bejahung entgegengesetzt.

Wir wünschen nun in diesem überlichten Dunkel zu seyn, im Nichtsehen und Nichterkennen zu sehen und zu erkennen das über Sehen und Erkenntniß erhabene Nichtsehen und Nichterkennen an sich. Denn das ist das wahrhaft Sehen und Erkennen und den Ueberwesentlichen überwesentlich preisen, wenn man sieht, erkennet, preiset durch die Lossagung von allem Seyenden, wie diejenigen, welche ein leibhaftes Bild fertigen, alle hinzugethanenen Hindernisse, welche dem reinen Anschauen der verborgenen Form im Wege stehen, hinwegnehmen und durch bloße Hinwegnahme die verhüllte Schönheit rein, an sich offenbaren. Man muß aber, wie ich glaube, die Lossagungen (ἀφαιρέσεις) im entgegengesetzten Sinne als die Bejahungen (θέσεις) preisen. Denn von diesen sagten wir, sie fiengen von dem Ersten an, und stiegen durch das Mittlere zu dem Letzten hinab. Hier aber steigen wir von dem Letzten zu dem Urersten auf, nehmen alles hinweg, damit wir unverhüllt jene Unkenntniß erkennen, welche von allem, was erkannt werden kann, in allem Seyenden umhüllt wird, und sehen dann jenes überwesentliche Dunkel, welches von allem Lichte in dem Seyenden verborgen wird.

Drittes Kapitel.

Ueber die Bejahungen und die Verneinungen, welche von Gott gebraucht werden.

Inhalt. Die theologischen Abhandlungen beschäftigten sich mit dem dreieinigen Gotte; in dem Buche von den göttlichen Namen wird von den Attributen geredet, nach welchen Gott in der heiligen Schrift genannt wird; in der symbolischen Theologie endlich sind die sinnlich wahrnehmbaren

Gestalten erklärt worden, welche im metaphorischen Sinne Gott beigelegt werden; Grund, warum er in andern Büchern weitläufiger war, als in der mystischen Theologie. Ueber die Art, wie man von Gott Bejahungen und Verneinungen bilde.

In den theologischen Abhandlungen habe ich das der bejahenden Theologie zustehende auseinander gesetzt, und gezeigt, wie es zu verstehen sey, daß man die göttliche und gute Natur einig und daß man sie dreieinig nenne. Es wurde darin über die Vaterschaft und Sohnschaft in Gott gesprochen, und der Sinn der göttlichen Benennung des Geistes aufgeschlossen; dann gezeigt, wie aus dem immateriellen und theillosen Guten die herzinnigen Lichter der Güte aufgestrahlt, und in ihm und in sich selbst gegenseitig in dem Aufkeimen des mitewigen Beharrens, ohne aus sich herauszugehen, blieben; dann wie der überwesentliche Jesus in die wahrhafte menschliche Natur eingegangen zur Wesenheit wird und was sonst in der heiligen Schrift von solchen theologischen Belehrungen enthalten ist. In dem Buche von den göttlichen Namen wurde dann erklärt, warum Gott der Gute heißt, warum der Seyende, warum Leben und Weisheit, Kraft, und die übrigen geistigen Benennungen Gottes. In der symbolischen Theologie wurden die Namen durchgegangen, welche von sinnlichen Dingen auf göttliches übergetragen sind; es wurde gesagt, was göttliche Gestalten, göttliche Formen, Theile, Werkzeuge, was Ort in Beziehung auf Gott, was Schmuk, was Zorn, was Trauer, was Groll, was Trunkenheit, was Rausch, was Eidschwüre, was Flüche, Schlaf, Erwachen und was andere heilige Bildungen der symbolischen Gottgestalten sind, erklärt. Und du hast, glaub' ich, mit mir eingesehen, wie das letzte viel wortreicher ist, als das erste. Denn die theologischen Abhandlungen und die Erklärung der göttlichen Namen mußte gedrängter zusammengefaßt werden, als die symbolische Theologie. Denn,

je mehr wir uns dem Erhabenen zuwenden, desto mehr drängen sich die Worte durch die Anschauungen geistiger Gegenstände zusammen; so wie nun, da wir in das über den Geist erhabene Dunkel traten, wir nicht nur Sprechkürze, sondern gänzliches Schweigen und Aufhören alles geistigen Erkennens finden werden. In den ersten Abhandlungen stieg die Rede von dem Obern zu den Letzten nieder und erweiterte sich nach Maaßgabe des Niedersteigens zur angemessenen Fülle. Nun aber steigt sie von dem Niedern zu dem Höchsten auf, und wird nun dem Aufsteigen gemäß zusammengedrängt und nach vollendetem Aufsteigen wird sie ganz lautlos seyn und dem Unaussprechlichen gänzlich vereint werden. Warum aber, könntest du sagen, setzen wir vom ersten an die göttlichen Bejahungen und fangen die göttlichen Wegnahmen (ἀφαιρέσεις) vom letzten an? Weil, da wir das über alle Bejahung erhabene setzten, wir von dem ihm verwandteren den Grund der Bejahung setzen mußten; wenn wir aber uns das über alle Wegnahme (ἀφαίρεσις) erhabene abstrahiren (ἀφαιροῦντας), so mußte diese von dem Entferntesten angefangen werden. Oder ist er nicht mehr Leben und Güte, als Luft oder Stein? — nicht mehr aussprechbar und denkbar, als betrunken oder zornig. —

Viertes Kapitel.

Der Urheber alles sinnlich Wahrnehmbaren im überschwenglichen Sinne ist nichts sinnlich Wahrnehmbares.

Inhalt. Beispiele der verneinenden Theologie, und daß nichts sinnlich Wahrnehmbares auf Gott passe.

Wir sagen also, daß die Ursache von allem, die über allem ist, weder wesenlos ist, noch leblos, noch verstandlos,

noch geistlos; kein Körper, keine Form, keine Gestalt, keine Qualität, keine Quantität, keine Masse habe; nicht an einem Orte ist, nicht gesehen wird, nicht sinnlich betastet werden kann; der sinnlichen Wahrnehmung sich durchaus entzieht, keine Unordnung, keine von materiellen Leidenschaften herrührende Verwirrung hat, daß sie nicht kraftlos und sinnlichen Zufällen unterworfen ist, daß sie keinen Mangel am Lichte leidet; daß keine Veränderung, keine Vernichtung, keine Theilung, keine Beraubung, kein Fliessen und überhaupt nichts, was dem Sinnlichen zugehört, bei ihr Statt hat.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Der Urheber alles Geistigen in überschwenglichem Sinne ist nichts Geistiges. Gott ist nichts von dem, was wir erkennen, sondern ist über allem, was von uns gefaßt und eingesehen werden kann. —

Indem wir wieder aufsteigen, sagen wir, daß Gott weder Seele noch Geist ist; daß er weder Phantasie, noch Vorstellung, noch Verstand, noch Geist hat; daß er auch Verstand und Geist nicht ist; daß er nicht ausgesprochen und nicht gedacht wird, daß er keine Zahl, keine Ordnung, keine Größe, keine Kleinheit, keine Gleichheit, keine Ungleichheit ist, keine Aehnlichkeit, keine Unähnlichkeit; daß er nicht steht, nicht bewegt wird, nicht ruht, keine Kraft hat, und weder Kraft noch Licht ist; daß er nicht lebt und nicht Leben ist, auch nicht Wesenheit, Ewigkeit, Zeit; daß er mit dem Geiste nicht berührt oder befühlt werden kann; daß er nicht Wissenschaft ist, nicht Wahrheit, nicht Reich; nicht Weisheit, Eines, Einheit, Gottheit oder Güte; nicht einmal ein Geist, wie wir uns den Geist denken, nicht Sohnschaft, nicht Vaterschaft, überhaupt nichts von dem, was uns oder einem andern der Seyenden bekannt ist; er ist auch nichts Nichtseyendes, und nichts Seyendes, und

das Seyende erkennt ihn nicht, insofern es ist, und er erkennt das Seyende nicht, insofern es Seyendes ist; er hat keinen Verstand, keinen Namen, keine Kenntniß; er ist nicht Finsterniß, nicht Licht, nicht Irrthum, nicht Wahrheit; überhaupt weder Bejahung, noch Verneinung; sondern indem wir bei dem, was nach ihm kommt, Bejahungen und Verneinungen setzen, setzen wir in ihm weder Bejahung noch Verneinung, weil über alle Bejahung hinaus die vollkommene einige Ursache von allem liegt, und weil über jede Verneinung die Ueberschwenglichkeit des von allem abgelösten sich erhebt, der über allem steht. —

Briefe.



Erster Brief.

An den Therapeuten Kaius.

Inhalt. Die Unwissenheit in Betreff Gottes, welche in dem Buche von der mystischen Theologie aller Erkenntniß in dieser Hinsicht vorgezogen wird, muß nicht als Beraubung, sondern in überschwenglichem Sinne verstanden werden. Alle Begriffe, welche wir durch die Erkenntniß von Gott haben, erhalten wir aus den Geschöpfen.

Die Finsterniß verschwindet vor dem Lichte, und besonders vor dem reichlichen Lichte; Erkenntnisse verscheuchen die Unkenntniß, vor allen große Erkenntnisse. Nimm dieß in überschwenglichem Sinne und nicht als Beraubung, und sprich gerade zu aus überwahr, daß diejenigen, welche das wahre seyende Licht haben, es nicht kennen, und daß die Kenntniß des Seyenden jene Unwissenheit in Bezug auf Gott nicht hat. Seine über Alles hinausliegende Finsterniß ist jedem Lichte verborgen, und verhüllt jede Erkenntniß. Und wenn jemand, der Gott sieht, erkennt und versteht, was er sieht, so hat er ihn selbst nicht gesehen, sondern etwas von seinen Seyenden, das da erkannt werden kann. Er ist hocherhaben über Vernunft und Wesenheit, eben dadurch, daß er durchaus nicht erkannt wird, und nicht ist; überwesentlich aber ist, und übergeistig erkannt wird. Und jene vollkommne gute Unwissenheit ist eine Kenntniß, welche über allem Erkannten steht.

Zweiter Brief.
An denselben Therapeuten Kaius.

Inhalt. Wie Gott das Urprinzip der Gottheit und der Güte sey, der mitgetheilten nämlich und der geschaffenen.

Wie der über Alles Erhabene auch über den Urgrund der Gottheit und der Güte stehe, fragst du. So; wenn du die Gottheit und die Güte als das Wesen des gutmachenden und vergöttlichenden Geschenkes betrachtest, als die unnachahmliche Nachahmung des über Gott und über das Gute Erhabenen, wodurch wir vergöttlichet und gutgemacht werden. Denn, wenn dieß auch der Urgrund ist, daß wir Vergöttlichte und Gutgemachte vergöttlichet und gutgemacht werden, so steht doch der über allen Urgrund Erhabene, und über alle sogenannte Gottheit und Güte Erhabene, höher als der Urgrund Gottes und der Güte: insofern er unnachahmbar, unfaßbar, über Nachahmung und Fassen hinausliegt, und über Nachgeahmtes und Fassendes.

Dritter Brief.
An denselben Kaius.

Inhalt. Was das Wort ἐξαίφνης (plötzlich) bedeute; besonders wenn es von der Menschwerdung gebraucht wird.

Ἐξαίφνης ist, was über Erwartung, und aus dem bisher Unsichtbaren, an's Licht tritt. Von Christi Menschwerdung gebraucht, will aber, meiner Meinung nach, die heilige Schrift dadurch andeuten, daß der Ueberwesentliche aus dem Verborgenen menschliche Wesenheit annehmend in sichtbarer Erscheinung unter uns getreten sey. Aber auch nach der Erscheinung ist er verborgen, oder, um es göttlicher zu sagen, in der Erscheinung selbst ist er's. Denn dieß Verborgene Jesu ist verborgen, und sein Geheimniß wird durch kein Wort, durch keine Vernunft ausgedrückt; sondern ausgesprochen bleibt es unsäglich, und eingesehen bleibt es unbekannt.

Vierter Brief.

Demselben Therapeuten Kaius.

Inhalt. Christus war zugleich wahrer Mensch, und hat auf übernatürliche Weise als Gottmensch die menschliche Natur angenommen.

Du fragst, wie der über alles erhabene Jesus seiner Wesenheit nach mit allen Menschen in gleiche Reihe getreten ist. Denn nicht als Schöpfer der Menschen wird er hier Mensch genannt, sondern als nach seiner ganzen Wesenheit wahrhaft seyender Mensch. Wir aber geben den Begriff von Jesu nicht als von einem bloßen Menschen; denn er ist nicht bloß ein Mensch (nicht überwesentlich allein und nicht Mensch allein), sondern wahrhaft ein Mensch, der aus ungemeiner Menschenliebe zugleich über den Menschen seyend und auf gleicher Stufe mit ihnen, aus der Wesenheit der Menschen, der Ueberwesentliche, Wesenheit angenommen hat. Demungeachtet ist er, der allezeit Ueberwesentliche, übervoll der Ueberwesenheit, durchaus durch den Ueberfluß derselben; wahrhaft kommend in die Wesenheit, hat er dieselbe überwesentlich angenommen, und über die Menschen erhaben wirkt er das Menschliche. Dafür spricht auch die Jungfrau, welche übernatürlich gebiert, und das sonst nachgebende, haltlose Wasser, welches der materiellen irdischen Füße Schwere trägt und nicht nachgiebt, sondern in übernatürlicher Kraft unzerfließend steht. Wer wollte das andere, überviele anführen! woraus der auf göttliche Weise Sehende über die Vernunft erhaben erkennen wird, daß auch das, was von der Menschheit Jesu gesagt wird, die Kraft überschwenglicher Verneinung habe. Um es kurz zu sagen, er war nicht Mensch, als ob er nicht Mensch gewesen wäre, sondern als aus den Menschen, über die Menschen erhaben, und weit über ihnen hinaus seyend wahrhaft Mensch geworden. Uebrigens wirkte er das Göttliche nicht als Gott und das Menschliche nicht

als Mensch, sondern er hat uns des menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Wirksamkeit dargestellt.

Fünfter Brief.

Dem Liturgen Dorotheus.

Inhalt. Erklärung der göttlichen Finsterniß, von welcher im Buche von der mystischen Theologie die Rede ist.

Die göttliche Finsterniß ist das unzugängliche Licht, in welchem, nach der Schrift, Gott wohnt. So ist Gott unsichtbar durch die Ueberfülle des Lichtes und unzugänglich durch die Ueberschwenglichkeit der überwesentlichen Lichtergießung. Zu dieser Finsterniß gelangt jeder, welcher Gott zu sehen und zu erkennen gewürdigt ist, eben durch das Nichtsehen und Nichterkennen, indem er sich in dem über Sehen und Erkennen erhabenen Zustand befindet; und eben das erkennt, daß nach allem sinnlich und geistig Erkennbaren der Gott kömmt, und so in den prophetischen Ausspruch einstimmt: Solches Erkenntniß ist mir zu wunderbar, und zu hoch; ich kann es nicht begreifen (Psalm 139, 6). So sagt die Schrift auch, daß der heilige Paulus Gott erkannt habe, indem er ihn als den erkannte, der über aller geistigen und Verstandes-Erkenntniß steht. Deshalb sagt er auch, seine Wege seyen unerforschlich (Röm. 11, 33.), und unbegreiflich seine Gerichte, und unaussprechlich seine Gaben, und sein Friede sey über alle Vernunft (Phil. 4, 7.), als der gefunden hatte ihn, der über Allem ist, und der mit einer höhern Kraft, als geistige Erkenntniß ist, erkannt hatte, daß der Ursächer von Allem, auch über Allem erhaben ist.

Sechster

Sechster Brief.

Dem Presbyter Sosipater.

Inhalt. Sosipater soll sich nicht mit der Entdeckung und Widerlegung falscher Meinungen beschäftigen, sondern mit Aufstellung der Wahrheit.

Halte das nicht für einen Sieg, ehrwürdiger Sosipater, heftig gegen den Gottesdienst oder die Lehrmeinung aufzutreten, welche nicht gut scheint. Denn wenn du sie auch mit aller Schärfe widerlegest, ist deshalb deine eigene Sache noch nicht in Ordnung, Sosipater. Denn auch dir und andern kann unter vielen Irrthümern und scheinbaren Wahrheiten das eine Seyende, das verborgene, wahre verhüllt liegen. Denn wenn etwas nicht roth ist, ist es deshalb nicht sogleich weiß; oder wenn etwas kein Pferd ist, ist es deßhalb nicht nothwendig sofort ein Mensch. Folgst du mir, so machst du es so; du stehst davon ab, gegen andere zu sprechen, sprichst aber so für die Wahrheit, daß, was du sagst, durchaus unwiderleglich ist.

Siebenter Brief.

Dem Hierarchen Polykarpus.

Inhalt. Gegen Ungläubige muß man nicht streiten, sondern die Wahrheit aufstellen; dadurch stürzt das Falsche von selbst zusammen.

Schmähungen der Ungläubigen müsse man nicht berücksichtigen oder sie ihnen heimgeben; Gründe, deren sich Polykarpus gegen den Apollophanes bedienen soll, besonders von der wunderbaren Sonnenfinsterniß hergenommen, welche Apollophanes mit Dionysius zugleich, zur Zeit der Kreuzigung Christi beobachtet hat.

Apollophanes sey durch sein eignes Geständniß von dieser Sonnenfinsterniß überführt.

§. 1.

Ich weiß gegen Heiden und andere nicht zu sprechen, und meine, es reiche hin für gute Männer, wenn sie das

Wahre an sich verstehen und aussprechen können, wie es an sich ist. Denn, wenn dieß in seinem Wesen nach den Gesetzen der Wahrheit richtig gezeigt wird, und klar dasteht, so wird alles, was sich anders verhält, und die Wahrheit nur nachmachet, klar dargestellt werden, daß es ein anders ist, als das wahrhaft Seyende und unähnlich, und mehr ein Scheinbares als ein Seyendes. Ueberflüßig ist es demnach, daß der Lehrer der Wahrheit gegen diese oder jene kämpfe. Denn jeder sagt, er habe die königliche Münze, und hat vielleicht auch ein betrügliches Schattenbild eines Theilchens des Wahren. Und wenn du den einen widerlegst, so wird ein anderer und wieder ein anderer über dasselbe streiten. Wenn aber die wahre Lehre richtig aufgestellt ist, und von allen andern unwiderlegt bleibet, so wird alles, was sich nicht durchaus so verhält, durch sich selbst, von der unbezwinglichen Festigkeit des Wahren niedergeworfen. Dieß nun, wie ich glaube, wohl anerkennend, eilte ich nicht, gegen Heiden und andere zu sprechen, sondern ich hielt es mir genügend, und das möge Gott geben, erst die Wahrheit zu erkennen, und dann, was ich erkannt, gebührend auszusprechen.

§. 2.

Du sagst, der Sophist Apollophanes schmähe mich, und nenne mich einen Vatermörder, als der ich die Aussprüche der Griechen gegen Griechen selbst nicht redlich anwendete. Wir aber konnten gegen ihn mit mehr Wahrheit sagen, daß die Griechen des Göttlichen gegen das Göttliche sich nicht redlich bedienten, indem sie versuchen, durch die Weisheit Gottes die Verehrung Gottes zu zerstören. Und ich rede hier nicht von der Meinung der Menge, welche materiell und sinnlich an den Fabeln der Dichter kleben, und das Geschöpf vor dem Schöpfer ehren, sondern Apollophanes selbst bedient sich des Göttlichen nicht redlich gegen das Göttliche. Denn durch die Kenntniß des Vorhandenen, die von ihm richtig Philosophie ge-

nannt wird, und welche der heilige Paulus die Weisheit Gottes nennt, müssen wahre Philosophen zu dem Urheber des Vorhandenen und zur Kenntniß desselben aufsteigen. Und um nicht vielmehr andere als seine Vorstellung als falsch nachzuweisen, so mußte Apollophanes wohl einsehen, da er ein Weiser ist, daß von der himmlischen Ordnung und Bewegung auf keine andre Weise etwas könne geändert werden, wenn sie nicht der, der ihres Seyns Erhalter und Ursächer ist, dazu bewegt, der da alles macht und verändert nach der heiligen Schrift. Warum ehrt er nun nicht den auch hieraus von uns erkannten wahrhaft seyenden Gott des Ganzen, ihn bewundernd wegen seiner allursächlichen, überunaussprechlichen Kraft. Wenn von ihm Sonne und Mond nach übernatürlichster Kraft und Stellung zugleich mit dem Ganzen zum durchaus Unbeweglichen bestimmt sind, und zum Maaße des ganzen Tages alles in denselben Zeichen steht, oder, was noch mehr ist, wenn von den ganzen und höhern umfassenden und so sich bewegenden, die umfaßten nicht zugleich mit bewegt werden, und wenn ein anderer Tag durch Fortdauer fast verdreifacht wird, und in den zwanzig ganzen Stunden das Ganze in solcher Zeit in entgegengesetzter Bewegung zurückgeht und umkehrt in solchen überaus übernatürlichen Rückbewegungen, oder wenn die Sonne in ihrem Laufe ihre fünffache Bewegung in zehn Stunden zusammenfaßt, und dann dieselbe auflösend in andern zehn Stunden einen neuen Weg vollendend umkehrt. Dieß hat auch die Babylonier, wie es begreiflich ist, erschüttert und ohne Streit dem Ezechias unterworfen, als einen gottgleichen und über die Menschen erhabenen. Ich spreche nicht von den großen Erscheinungen in Aegypten, oder von andern anderswo geschehenen göttlichen Zeichen, sondern bloß von den gewöhnlichen himmlischen, von allen und überall gepriesenen Erscheinungen. Aber Apollophanes sagt wohl, dieß sey nicht wahr. Aber dieß wird in den priesterlichen Sagen der Perser gefeiert, und noch

begehen die Magier das Gedächtniß des dreigestaltigen Mithras. Aber mag er das aus Unwissenheit oder Unkunde läugnen. Was sagst du von jener Sonnenfinsterniß beim Kreuze des Heilandes? Denn damals haben wir beide bei Heliopolis gegenwärtig und dabei stehend gesehen, wie auf wunderbare Weise der Mond auf die Sonne fiel (denn es war nicht die Zeit ihrer Vereinigung) und wie er dann von der neunten Stunde bis zum Abend in den Durchmesser der Sonne übernatürlich wieder eintrat. Erinnere ihn auch noch an etwas anders, daß wir gesehen haben, wie dieser Eintritt des Mondes von Morgen her geschehen sey, und bis zum Rande der Sonne sich erstreckt habe, wie er dann wieder zurückgegangen sey, und daß Eintritt und Rückgang nicht nach derselben Richtung, sondern gerade entgegengesetzt sich ereignete. Das ist's, was damals übernatürlich und Christo allein dem Allursächer möglich eintrat, der große Dinge thut, und ungewöhnliche ohne Zahl.

§. 3.

Dieß, wenn es dir recht scheint, sage ihm; du aber, Apollophanes, widerlege es mir; mir, der damals zugleich mit dir zugegen war, und zugleich mit dir es sah und alles beobachtete und bewunderte. Zudem begann damals Apollophanes, ich weiß es nicht, auf welchen Anlaß, zu weissagen, und, als das Geschehene deutend, sagte er zu mir: Dieß, o herrlicher Dionysius, sind Veränderungen göttlicher Dinge. — So weit nun zur Genüge als in einem Briefe. Du bist selbst im Stande das Fehlende zu ergänzen, und ihn vollständig zu Gott hinzuführen, ihn, der in vielen weise ist. Und vielleicht verschmäht er nicht sanftmüthig die überweise Wahrheit unsers Gottesdienstes zu lernen.

Achter Brief.

Dem Therapeuten Demophilus, über Eigenwerk und Gnade.

Inhalt. Die ausgezeichneten Freunde Gottes, Moses, David, Hiob, Abel, Joseph, sind besonders als sanftmüthig gelobt worden; in Jesus selbst glänzt vor allem Gnade und Sanftmuth. Dagegen wird die Härte des Demophilus getadelt, der einen vom Priester absolvirten Büßenden mit grausamer Strenge behandelt hatte, und gegen den Priester selbst unbesonnen sich ausgelassen hatte, daß er diesen Büssenden absolvirt habe. Dionysius schreckt ihn durch die Beispiele solcher, die wegen dergleichen Strenge bestraft worden sind.
Er trägt die Einwürfe des Demophilus auf's scheinbarste vor, und widerlegt sie.
Niemals dürfen niedere, wie Demophilus, ihre Vorgesetzten, und die höher als sie stehen, tadeln.
Ueberall muß Ordnung und Unterordnung beobachtet werden; nach dem Beispiele des guten und sanften Hirten Christus.
Man muß mehr Christi Sanftmuth, als des Elias Eifer nachahmen. Unterschied der Vergeltung des Sanften und Harten.
Beschreibung der Erscheinung, welche der heilige Karpus hatte.

§. 1.

Die Geschichten der Hebräer sagen, mein lieber Demophilus, daß auch jener heilige Moses um seiner Sanftmuth willen des Anschauens Gottes gewürdigt worden sey. Und wenn sie einmal berichten, daß er außerhalb der Anschauung Gottes gewesen sey, so berichten sie erst, daß er sich von der Sanftmuth entfernt habe, und dann schließen sie ihn vom Anschauen Gottes aus. Denn sie sagen, da er sehr stolz und eigensinnig geworden, und den göttlichen Rathschlägen widerstrebt habe, sey der Herr erzürnt worden. Wenn sie ihn aber wegen der Ehrenbezeigungen preisen, welche er von Gott empfangen hat, so thun sie dieß besonders durch Erwähnung seines ungemeinen Bestrebens der Nachahmung göttlicher Güte. Denn er war sehr sanft, und wird deßhalb ein Diener Gottes

genannt, und der der Anschauung Gottes würdiger gewesen sey, als alle Propheten. Auch da gegen ihn und Aaron einige Freche über Hohenpriestenthum und Volksherrschaft stritten, war er über alle Ehrsucht und Herrschbegierde erhaben, und übergab dem von Gott bestimmten den Vorrang im Volke. Und da sie gegen ihn aufgestanden waren, und über Voriges schmähend ihm drohten, und schon fast zum Angriff schritten, da erst rief der Sanftmüthige den Guten zur Rettung, und sprach frei und mit großer Nachsicht, daß er an allen Uebeln seiner Untergebenen unschuldig sey. Denn er wußte, daß derjenige, welcher mit dem guten Gott umgehet, ihm, so sehr es nach seinen Kräften nur möglich sey, sich ähnlichen müsse, und sich bewußt werden müßte solcher Wirkungen, die aus der Liebe zum Guten hervorgehen. Was machte den Ahnen Gottes David zu einem Freunde Gottes? daß er gut war und gegen die Feinde gütig. Ich habe gefunden, sagt der übergute Freund des Guten, den Mann nach meinem Herzen. (Psalm 29, 21.) Wurde ja auch ein gütiges Gesetz gegeben, daß man auch für die Lastthiere seines Feindes sorgen solle (2 Mos. 23, 4.). So wurde auch Hiob gerechtfertiget, als der an der Güte hielt (Hiob 1, 8. 42, 7.) Auch Joseph rächte sich nicht an seinen Brüdern (1 Mos. 50, 20.), und Abel gieng einfältig und unargwöhnisch mit dem Brudermörder (1 Mos. 4, 8.) Ueberhaupt heißt die heilige Schrift alle diejenigen Gute, die nicht Böses denken, kein Böses zufügen, auch nicht durch die Bosheit der andern sich vom Guten vertreiben lassen, im Gegentheil nach der Weise Gottes den Bösen Gutes thun, im reichen Maaße ihre Güte über sie verbreiten, und milde sie zu dem gleichen auffordern. Aber laß uns zu dem Höhern anstreben, nicht die Milde heiliger Männer, nicht die Güte menschenliebender Engel verkündigend, die sich der Völker erbarmen, und für sie bei dem Guten bitten, und die verderblichen Böses wirkenden Haufen strafen; die Schmerz empfinden über die

Bösen, und sich freuen über die Rettung derer, welche sich zum Guten rufen lassen (Zach. 1. — Offenb. 7. — Dan. 10. — Luk. 15. — Tob. 8. und 9. —) und was sonst die Schrift von den gutthätigen Engeln berichtet; sondern laß uns die Gutes wirkenden Strahlen des wahrhaft guten und übergüten Christus in Ruhe aufnehmen, und von ihnen zu seinen göttlichen guten Wirksamkeiten im Lichte geführt werden. Oder ist es nicht eine unaussprechliche und über alles Denken erhabene Güte, daß er schafft, daß das Seyende sey, und daß er alles zum Seyn führt, und will, daß alles ewig ihm ähnlich werde, und Gemeinschaft mit ihm habe nach jedes Einzelnen Vermögen? Ja auch den sich Entfernenden geht er liebend nach, und strebt darnach, und bittet sie, die Geliebten und Verleiteten, ihn nicht zu verschmähen; auch die er fruchtlos gerufen, trägt er und entschuldigt sie bei sich, fordert sie desto mehr auf, sich heilen zu lassen, und wenn sie sich noch entfernt halten, geht er zu ihnen, läuft ihnen entgegen, begegnet ihnen, umarmt sie völlig und ganz und küßt sie, klagt sie nicht an über das Frühere, sondern liebt sie für jetzt, feiert einen Festtag, und ruft die Freunde zusammen, die Guten nemlich, damit es eine Zusammenkunft aller Freudigen sey. Demophilus aber, und wer irgend sonst die Guten haßt, wird sehr mit Recht gescholten, über das wahrhaft Gute belehrt und gebessert. Denn wie sollte nicht, sagt er, der Gute sich über die Rettung der Verlornen, über das Leben der Gestorbenen freuen? Ja er nimmt wohl das kaum vom Irrthum Abgewandte auf die Schultern, und muntert die guten Engel zur Freude auf, ist gütig auch gegen die Undankbaren, und läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, und giebt seine Seele hin für die Fliehenden (Matth. 5, 45. Joh. 10, 11.) Du aber hast, wie dein Brief ausweiset, den (wie du sagst) Gottlosen und Sünder, welcher zu den Füßen des Priesters fiel, durch deine Gegenwart auf eine unerhörte Weise zurückgestoßen. Er darauf flehte und gestand, er sey zur Heilung des Uebels gekommen; dich aber ergriff keine Scheu, sondern du

schmähtest auch frech den guten Priester, daß er mit dem Büßenden Mitleiden hatte, und den Gottlosen rechtfertigte. Und endlich sagtest du dem Priester: Gehe hinaus, und brachst mit deines Gleichen, gegen alles Recht, in's Heiligthum, und entweihtest das Allerheiligste, und schreibst uns nun, ich habe das Heilige, das in Gefahr gewesen ist verletzt zu werden, vorsorglich gerettet, und bewahre es noch unbefleckt. — Nun höre meine Meinung! Es ziemte sich nicht, daß ein Priester von Liturgen deiner Art und Therapeuten deines Ranges zurückgewiesen wurde, auch wenn es schien, als verfahre er unfromm gegen das Heilige, und wenn er auch sonst überwiesen worden wäre, etwas Verbotenes gethan zu haben. Denn wenn Unordnung und Mißachtung des Ranges ein Herausgehen ist aus den göttlichen Bestimmungen und Gesetzen, so ist wohl kein Grund vorhanden, für Gott eine von Gott anbefohlene Ordnung umzukehren. Denn Gott kann nicht in sich selber getheilt seyn, wie sollte sonst sein Reich bestehen (Matth. 11, 25.). Und wenn Gottes die Rache ist, wie die heilige Schrift sagt, die Priester aber die Engel sind und mit den Hierarchen die Verkünder der göttlichen Gerichte (Jes. 30, 18. Röm. 2, 15. Maleach. 2, 7.), so lerne du, wie sich's für dich geziemt, von ihnen das göttliche durch die Liturgen, durch welche du ja auch erhalten hast, daß du ein Therapeute bist. Oder bezeugen nicht auch die heiligen Symbole dieses laut? Denn nicht umsonst ist das Allerheiligste von allem andern abgesondert, und am nächsten tritt ihm der heilige Stand der geweiheten hohen Priester (*ἱεροτελεστῶν*), dann die Ordnung der Priester (*ἱερέων*), nach diesen die der Liturgen. Denen aber, die im Stande der Therapeuten sind, sind die Chore des Heiligthums angewiesen, bei welchen sie auch geweiht werden, und stehen, nicht um sie zu bewachen, sondern um einzusehen, daß ihr Stand mehr als der der Priester sie dem Volke nähere. Deshalb hat die heilige Ordnung der Priester die Theilnahme am Göttlichen verstattet, andern aber, die tiefer im Innern stehen als sie, hat sie die Aus-

theilung dieses Göttlichen übertragen. Denn diese immer symbolisch um den göttlichen Altar stehend, sehen und hören das Göttliche, das ihnen in leuchtende Helle enthüllt wird, und gehen dann heraus gütig zu denen, welche außer den göttlichen Vorhängen stehen, zu den gehorsamen Therapeuten und dem heiligen Volke und den sich reinigenden Ordnungen, und offenbaren ihnen nach Würdigkeit das Heilige, das auf rechte Weise unbefleckt bewahrte, bis du tyrannisch hineinstürmtest, und ohne daß es wollte, das Allerheiligste gezwungen hast, sich dir zu offenbaren; und nun sagst du, du habest das Heilige, und bewahrest es, ob du gleich weder etwas gesehen noch gehört, noch etwas von dem hast, was der Priester haben muß, da du nicht einmal die Wahrheit der heiligen Schrift erkannt hast, indem du sie täglich bestreitest zur Verkehrung der Zuhörenden. Wenn jemand eines weltlichen Regiments sich bemächtigte, das ihm nicht vom Könige aufgetragen wäre, würde er mit Recht bestraft werden. Und wenn der Fürst einen lossprāche oder verurtheilte, ein dabeistehender aber sich unterfienge von seinen Unterthanen, anders zu richten, ich will nicht sagen, ihn schmählich zu behandeln, würde man nicht glauben, er habe ihn vom Throne gestossen. Du aber, o Mensch, bist so vermessen gegen das Eigenthum des Sanftmüthigen und Guten, und gegen seine heilige Priesterordnung und Satzung. Und dieß müßte man sagen, wenn auch jemand über sein Verdienst etwas unternähme, und dabei Billiges zu thun schiene. Denn auch das ist niemanden erreichbar. Denn was that Usias ungemäßes, da er dem Herrn räucherte (2 Chron. 26, 16.); was Saul, da er opferte (1 Kön. 18, 2.); was die gewaltthätigen Dämonen, die wahrhaft Jesum für Gott erkannten? (Marc. 3, 11.) Ausgestossen sey, nach der heiligen Schrift, jeder, der in ein fremdes Amt greift (1 Petr. 4, 15.), sondern jeder sey in der Ordnung seines Amtes, (1 Cor. 13. und 14.), und der Hohenpriester allein soll einmal des Jahres in das Allerheiligste gehen, und zwar in aller priesterlichen Reinheit

nach dem Gesetze. (3 Mos. 16. Hebr. 9, 7.—) Und die Priester umwalten das Heiligthum, und die Leviten berühren nie das Heilige, damit sie nicht sterben. Und der Herr ward zornig im Geiste über Usias Vermessenheit (2 Chron. 26, 19.), und Mirjam wurde aussätzig, da sie sich unterfangen hatte, dem Gesetzgeber Gesetze zu geben. (4 Mos. 4, 2.) Und auf die Söhne des Skeva sprangen die bösen Geister ein, (Apostelgesch. 19, 14.) und: Ich sandte sie nicht, spricht er, noch liefen sie; ich redete nicht zu ihnen, noch weissagten sie (Jerem. 23, 21.) und: Wer ein Kalb opfert, ist eben als der einem Hunde den Hals bräche (Jes. 66, 3.) Und um es einfach zu sagen, die vollkommene Gerechtigkeit Gottes duldet die Uebertreter nicht, und wenn sie sagen: Wir haben in deinem Namen Zeichen gethan, antwortet er: Ich habe euch noch nie erkannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter! (Matth. 7, 23.) Unrecht ist es daher, wie die heilige Schrift sagt, auch das Gerechte nicht nach Würdigkeit zu vollbringen. Jeder soll auf sich selbst acht haben, und nicht Höherm und Tieferm nachdenken, sondern allein das erforschen, was ihm nach seinem Verdienst aufgetragen ist.

§. 2.

Wie nun, sagst du; sollen die gottlos lebenden Priester, oder die sonst Ungehöriges treiben, nicht gestraft werden, wenn man sie dessen überweiset, soll es ihnen allein erlaubt seyn, sich des Gesetzes zu rühmen, und durch Uebertretung des Gesetzes Gott zu schänden? Und wie sind die Priester Verkünder Gottes? Wie können sie dem Volke die göttlichen Tugenden verkünden, die selbst dieser Tugenden Kraft nicht kennen; oder wie sollen die Verfinsterten erleuchtet, wie sollen sie des göttlichen Geistes theilhaft werden, die nicht einmal in That und Wahrheit glauben, ob ein heiliger Geist ist? (Apostelgesch. 19, 2.) Darauf will ich dir antworten. Denn Demophilus ist kein Feind, und ich will nicht zugeben, daß du vom Satan bewältiget

werdest. Jede Ordnung, die auf Gott Bezug hat, ist gottähnlicher als diejenige, welche weiter als sie von Gott entfernt ist, und alles, was dem wahren Lichte näher ist, ist lichter zugleich und leuchtender. Du mußt aber die Näherung nicht im örtlichen Sinne nehmen, sondern sie von der Fähigkeit verstehen, Gott aufzunehmen. Wenn nun die Ordnung der Priester die erleuchtende ist, so ist der ganz aus der heiligen priesterlichen Ordnung heraus, welcher nicht erleuchtend ist; und noch viel mehr der unerleuchtete. Und wenn ein Solcher priesterlicher Rechte sich anmaßt, so scheint er mir ein Vermessener, welcher sich nicht fürchtet und nicht scheut, nach Göttlichem über sein Verdienst zu langen, und der da glaubt, Gott wisse das nicht, was er selbst weiß, und meint, er könne den fälschlich von ihm Vater Genannten betrügen, und wagt seine frevelnden Lästerungen (denn ich kann sie nicht Gebete nennen) bei den göttlichen Symbolen in christlicher Weise zu sprechen. Dieser ist kein Priester, er ist es nicht, sondern ein Feind, ein Hinterlistiger, der sich selbst betrügt, ein Wolf gegen das heilige Volk, in den Schaafspelz gehüllt.

§. 3.

Aber dem Demophilus steht es nicht zu, darüber einen zurechtzuweisen. Denn, wenn die heilige Schrift sagt, man müsse gerecht nach dem Gerechten streben (gerecht streben aber heißt jedem nach Verdienst das Gehörige zutheilen), so müssen alle, wenn es gerecht seyn soll, nach dem streben, das nicht über ihrem Verdienst und ihrer Ordnung ist. Denn auch bei den Engeln ist es gerecht, daß ihnen das Ihrige nach Verdienst zugetheilt und bestimmt werde; nicht von uns, Demophilus, sondern uns durch sie von Gott, und ihnen von den noch höhern Engeln. Und, um es kurz zu sagen, in allen Seyenden wird durch die Ersten den Zweiten nach Verdienst mitgetheilt von der alles ordnenden und gerechtesten Allvorsicht. Die nun von Gott bestimmt sind, andern zu gebieten, theilen den unter ihnen stehenden

ihnen Untergebenen nach Verdienst mit. Demophilus begränze also seine Rede, seinen Eifer und seine Leidenschaft nach Verdienst, verletze seine eigne Ordnung nicht, sondern es herrsche über die Niedrigern das höhere Wort. Wenn wir auf dem Markte sehen, daß ein Diener den Herrn, ein Jüngerer den Aeltern, ein Sohn den Vater schmäht, zugleich auf ihn eindringt und ihn schlägt, so meinen wir gegen Gottes Gebot zu handeln, wenn wir nicht zuspringen, und den Vorgesetzten helfen, wenn sie auch vielleicht die Beleidigung angefangen haben. Wie sollten wir uns nicht schämen, darüber hinzusehen, wenn wir bemerken, wie von Eifer und Leidenschaft das Wort umgestossen wird und hinausgeworfen aus der ihm von Gott verliehenen Herrschaft, und wie unter uns gottlose und ungerechte Unordnung, Aufruhr und Verwirrung sich erhebt. Mit Recht sagt unser heiliger Gesetzgeber, der von Gott gelehrte, man müsse der Kirche Gottes keinen vorsetzen, der nicht seinem eigenen Hause wohl vorstehe; denn wer sich selbst regieret, wird auch einen andern regieren; und wer einen andern, sein Haus; und wer sein Haus, die Stadt; und wer die Stadt, das Volk; und, um es kurz zu sagen, wie die heilige Schrift sagt: Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu, und wer im Geringsten unrecht ist, der ist auch im Großen unrecht.

§. 4.

Zügle du also selbst, wie sich's ziemt, deine Rede, deinen Eifer, deine Leidenschaft, und schreibe ihnen das Gebührende vor, dir aber die Liturgen, diesen die Priester, den Priestern die Hierarchen, den Hierarchen die Apostel und die Nachfolger der Apostel. Und wenn einer von jenen in dem fehlet, was sich für ihn geziemt, so wird er von den Gläubigen, die auf gleicher Stufe mit ihm stehen, zurechtgewiesen werden, und nicht eine Ordnung über die andere geworfen, sondern wird in seiner Ordnung und in seinem Dienste bleiben. Dieß aber ist dir von uns

deshalb gesagt worden, damit du das deinige wissest und thuest. Was nun deine Unmenschlichkeit gegen den, wie du sagst, gottlosen und frevelhaften Mann betrifft, so kann ich das Leiden meines Geliebten nicht genug beweinen. Denn als wessen Therapeute glaubst du von uns aufgestellt zu seyn? Wann nicht des Guten, so mußt du von uns und unserm ganzen Dienste (θεραπείας) ganz fremd seyn, und dann siehe, wie du dir einen andern Gott und andere Priester suchst, von ihnen werde verwildert vielmehr als geweiht, und sey deiner Unmenschlichkeit unbarmherziger Diener. Ja wir sind selbst zum durchaus Heiligen vollendet, und bedürfen für uns der Menschenliebe Gottes nicht; so daß wir in doppelter Sünde, wie die Gottlosen sündigen, wie die heilige Schrift sagt; indem wir nicht wissen, in was wir fehlen, sondern uns auch selbst rechtfertigen, und zu sehen glauben, da wir doch in Wahrheit nicht sehen. Der Himmel entsezte sich darüber, und ich erbebte, und glaubte mir selbst nicht. Und wenn ich nicht deinen Brief in Händen gehabt hätte (hätte ich ihn doch nie gesehen), sey fest überzeugt, nie hätte mich jemand davon überzeugen können, daß ich geglaubt hätte, Demophilus glaubte nicht, daß Gott für alle gut sey, daß er alle liebe, daß er glaube, er bedürfe des barmherzigen, des erlösenden Gottes nicht. Entsetze denn auch die Priester, die dafür halten, daß man die Unwissenheit des Volkes mit Milde ertragen müsse, und wohl wissen, daß auch sie mit Schwäche umgeben sind. Aber der göttliche Hohenpriester ist einen andern Weg gegangen. Er, wie die heilige Schrift sagt, von den Sündern abgesondert (Hebr. 7, 28.), nimmt das als einen Beweis der Liebe gegen ihn an, wenn wir seine Schafe auf's mildeste weiden. Er nennt (Matth. 18, 22) den einen Schalksknecht, der seinem Mitknecht die Schuld nicht erließ, und ihm nicht einen Theil der ihm gegebenen reichen Güte mittheilte; er urtheilt, daß er an dem eigenen genug haben solle, worauf auch ich und Demophilus wohl sorgsamen Bedacht nehmen müssen. Erflehte er ja mitten in seinem

Leiden den gegen ihn Frevelnden die Vergebung vom Vater (Luc. 23, 34.), seine Jünger aber schalt er, daß sie mitleidsvoll ihn gebeten hatten, die ihn verfolgenden Samariter zu strafen. (Luc. 9, 54.) Dieß ist das in deinem Briefe tausendmal wiederholte, und wovon du durchaus lärmst, daß du nicht dich, sondern Gott gerächt habest. Rächt man, sage mir, durch Bosheit den Guten?

§. 5.

Gehe — wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleiden konnte haben mit unsern Schwachheiten (Hebr. 4, 15.), sondern er ist mild und barmherzig (Matth. 12, 19.) Er wird nicht schreien noch rufen (Jes. 42, 2.), er selbst ist mild, ja er ist die Versöhnung für unsre Sünden (1 Joh. 2, 2.) So billigen wir also nicht deine übereifrigen Stürme, auch wenn du tausendmal dich auf Pinehas und Elias berufest. Denn dieß gefiel Jesum nicht, da er hörte, wie die des sanften und gütigen Geistes noch nicht theilhaft gewordenen Jünger es sagten. Auch unser heiligster Lehrer lehrt in Sanftmuth diejenigen, welche der Lehre Gottes widerstreben. Lehren muß man die Unwissenden, nicht strafen, wie wir ja auch die Blinden nicht strafen, sondern leiten. Du aber stössest den Mann, der da anfieng, nach dem Lichte aufzuschauen, mit Backenstreichen zurück, und der mit großer Scheu herzutritt, den hast du mit Frechheit zurückgestossen (was schauderhaft ist), ihn, den Christus der gütige, da er auf den Bergen irrt, sucht; wenn er flieht, ihn ruft, wenn er ihn mit Mühe gefunden hat, ihn auf seine Schultern hebt. Nicht ermahne ich dazu, daß wir uns selbst so schlecht berathen, und das Schwerd nicht auf uns selbst richten sollen. Denn diejenigen, welche es unternehmen, andern Gutes, oder im entgegengesetzten Falle Böses zu thun, und nicht ausführen konnten, was sie gewollt hatten, bereiten sich doch selber Bosheit oder Güte, und werden entweder mit göttlichen Tugenden oder mit ungezähmten Leidenschaften erfüllt. Und diejenigen,

welche den heiligen Engeln folgen, und auf ihren Wegen gehen, werden hier und dort in allem Frieden und in Freiheit von allen Uebeln in immerwährender Ewigkeit seligste Ruhen ererben, und ewig bei Gott seyn, welches von allen Gütern das größte ist. Die aber von dem Frieden Gottes und von ihrem eigenen abfallen, werden hier und nach dem Tode zugleich mit den grausamen Dämonen wohnen. Deßhalb müssen wir größten Eifer anwenden, bei dem guten Gotte zu seyn und mit dem Herrn allerwege, und uns nicht mit den Bösen zu trennen von dem Richter erwartend von uns selbst, was wir verdient haben, was ich unter allen am meisten fürchte und wünsche untheilhaft zu seyn an allem Bösen. Und, wenn du willst, will ich der Erscheinung eines heiligen Mannes gedenken; lache aber nicht, denn ich werde nur Wahrheit sagen.

§. 6.

Da ich einmal in Kreta war, beherbergte mich der heilige Karpos, ein Mann durch große Reinheit des Geistes, wenn irgend einer, zum Anschauen Gottes geeignet. Nie verrichtete er die heiligen Weihen der Mysterien, wenn ihm nicht vorher bei den heiligen der Weihe vorangehenden Gebeten ein günstiges Gesicht erschienen war. Er erzählte nun, daß ihn einst ein Ungläubiger betrübt habe. Die Betrübniß aber bestand darin, daß jener ein Mitglied der Kirche zum Irrthum der Gottlosen verführt hatte, da die Hilarien eben gefeiert wurden. Nun hätte für beide gütig gebeten werden sollen, und man hätte zum Helfer nehmen sollen den rettenden Gott, daß er den einen bekehre, den andern durch Güte überwinde. Und nicht hätte man nachlassen sollen, durch's ganze Leben sie zu ermahnen, bis man sie heute oder so zur göttlichen Kenntniß geführt hätte, daß sie überzeugt geworden wären von dem für sie Zweifelhaften und durch das Gericht des Gesetzes gezwungen, klar zu werden über ihr unvernünftig vermessenes Beginnen. Da er vorher dieß nie bei sich

gefühlt hatte, gieng er nun in tiefen Haß und Bitterkeit versenkt zur Ruhe und schlief ein, indem er sich so übel befand (es war aber Abend). Um Mitternacht (denn um diese Zeit pflegte er zu göttlichen Gesängen zu erwachen) stand er auf von dem schweren oft unterbrochenen Schlaf, von seiner Unruhe gar nicht erquickt. Und da er nun in der heiligen Versammlung stand, grämte er sich darüber und erbitterte sich, indem er sagte, es sey nicht gerecht, daß gottlose Menschen lebten und die geraden Wege des Herrn verkehrten. Und indem er das sagte, betete er zu Gott, daß er beider Leben auf einmal unbarmherzig mit einem Blitzstrahle enden solle. Indem er so betete, schien ihm, wie er erzählte, das Haus, in welchem er stand plötzlich oben auseinandergesprengt und dann vom Dache an entzwei gespalten, und vor ihm erschien ein leuchtender Scheiterhaufen und derselbe erstreckte sich (denn der Ort, wo er stand, befand sich nun unter freiem Himmel) vom Raume des Himmels bis zu ihm herunter; der Himmel war geöffnet und auf dem Rücken des Himmels sah er Jesum und bei ihm unzählige Engel in Menschengestalt. Dieß sah er nach oben und wunderte sich. Da sich Karpos aber niederbeugte, sah er, so sagte er, den Fußboden in einen ungeheuren gähnenden und finstern Schlund auseinandergerissen, und jene Männer, denen er geflucht hatte, sah er an der Oeffnung des Schlundes zitternd und erbärmlich stehend, als noch eben nicht hinuntergezogen, aber in Gefahr wegen des Wankens ihrer Füsse. Von unten aus dem Schlunde herauf aber krochen Schlangen, wanden sich um ihre Füsse und zogen an ihnen um sie gewickelt, sie beschwerend und zu sich ziehend; bald mit Zähnen und Schwänzen sie ängstend und kitzelnd und auf alle Weise sich mühend, sie in den Schlund hinabzuwerfen. Auch einige Männer waren mitten unter den Schlangen, die gleichfalls auf die Männer losgiengen, sie gewaltsam stiessen, drängten, schlugen. Die Angegriffenen aber schienen dem Falle nahe zu seyn, einige wider ihren Willen, andre willig

willig allmählig von dem Bösen bewältigt und zu seinem Willen gebracht. Karpos aber sagte, er selbst habe sich nach unten blickend gefreut und nach dem oben nicht aufgesehen; er habe gezürnt und sich ereifert, daß sie noch nicht gefallen seyen und selbst vielmals Anstrengung gegen sie, aber fruchtlos gemacht und sie dann zürnend verflucht. Da er endlich wieder aufsah, habe er wieder den Himmel gesehen, wie vorher, Jesum aber sich erbarmend von dem himmlischen Throne aufstehen und bis zu den Unglücklichen hinabgehend, und seine gütige Hand ihnen reichend und die Engel ihm helfend, und hier und dort einen der Männer unterstützend. Jesus aber habe zu Karpos gesagt: Schlage nur auch mich mit deiner schon ausgestreckten Hand, denn ich bin bereit nochmals für das Heil der Menschen zu leiden und dieß ist mir sogar erwünscht, wenn nur die andern Menschen nicht sündigen. Siehe nun, ob es dir wohl thue, diese Wohnung im Schlunde und bei den Schlangen der bei Gott und den guten menschenliebenden Engeln vorzuziehen. — Dieß ist, was ich gehört habe, und wovon ich glaube, daß es wahr sey.

Neunter Brief.

Dem Hierarchen Titus, welcher ihn in einem Briefe gefragt hatte, was das Haus der Weisheit, was ihr Becher, was ihre Speise und ihr Trank sey.

Inhalt. Die symbolische Theologie veranlaßt bei Ununterrichteten und Unwissenden viele abgeschmackte Bilder und Vorstellungen. Hiebei die Erläuterung verschiedner in der heiligen Schrift vorkommender Symbole. Eintheilung der Theologie in die mystische und demonstrative, und die Theile von beiden Theologieen.

Die verschiednen Symbole sind auf verschiedne Weise auszulegen. Was man sich unter dem Feuer denken müsse, wenn es von Gott und den Engeln gebraucht wird. Was die Speise bedeutet.

Mystische Bedeutung des Bechers.

Bedeutung der flüßigen und festen Speise.

Gottes Trunkenheit und das Liegen der Seligen im Himmel.

Schlaf und Erwachen Gottes.

Der heilige Hierotheus, mein lieber Titus, hat wohl vor seinem Weggang alle von mir erklärte theologische Symbole gehört. Denn ich habe ihm in der symbolischen Theologie alles klar auseinander gesetzt, was die heiligen Schriften dem größern Theile der Glaubigen Wunderbares von Gott zu sagen scheinen. Denn es beflecken die Väter der unaussprechlichen Weisheit die Seelen der Ungeweiheten mit entsetzlicher Abgeschmacktheit, wenn sie durch geheime und kecke Räthselbilder die göttliche, mystische, den Ungeweiheten unzugängliche Wahrheit erläutern. Deshalb glauben wir häufig den W o r t e n, welche von göttlichen Geheimnissen sprechen, nicht, weil wir sie bloß durch die ihnen aufgedrungenen sinnlichen Symbole schauen. Von

diesen aber müssen wir uns los machen, und die Geheimnisse, nackt und rein, wie sie an sich sind, sehen. Denn in solchem Schauen verehren wir dann die Quelle des Lebens, welche in sich selbst sich ergießet, indem wir die in sich selbst stehende erblicken, als eine einfache, von sich selbst bewegte Kraft, welche von sich selbst wirkt, von sich selbst nicht abfällt, sondern welche aller Erkenntnisse Erkenntniß ist, und allezeit sich selbst durch sich selbst schaut. Deshalb hielten wir dafür, ihm und andern, nach Kräften, die manchfaltigen Gestaltungen der heiligen symbolischen Bildung Gottes zu enthüllen. Denn was außer derselben ist, wie voll ist es von unglaublicher und erdichteter Wunderlichkeit; wie wenn etwa die überwesentliche göttliche Zeugung als ein Gott leiblicherweise zeugender Leib dargestellt wird, oder das ausgesprochene Wort als aus dem menschlichen Herzen herausgestossen, oder den Geist als aus dem Munde ausgehaucht oder dem Busen des zeugenden Gottes, welchen der Sohn Gottes umschließt. Dieß preiset sie in leiblicher Art, und stellet es bildlich pflanzenhaft dar, als Bäume, Schößlinge, Blumen, Wurzeln sie aufführend, als überfließende Wasserquellen, oder als fruchtbare Ausströmung lichtvollen Abglanzes, oder sonstige erläuternde Beschreibungen überwesentlicher göttlicher Dinge. Sie bildet weiter in den geistigen Vorsehungen oder Gaben oder Offenbarungen oder Kräften, oder Eigenheiten, oder Zuständen, oder Beharrungen oder Ausflüssen, oder Unterschieden, oder Einigungen Gott menschliche oder Thiergestalt oder sonst eines Lebendigen Gestalt an, so auch die Pflanzen und die Vielgestalt der Steine. Sie umgiebt ihn mit weiblichem Schmuck und mit fremder Rüstung; sie legt ihm die Kunst des Töpfers und des Schmelzers als einem Handwerker bei; sie giebt ihm Roß und

Wagen, und breitet ihm Sitze unter; sie richtet ihm Speise zum Mahle; sie stellt ihn als trinkend und trunken, als schlafend und berauscht vor. Zu geschweigen des Zorns und der Trauer, der manchfaltigen Schwüre, der Reue, der Verwünschungen, des Grolls, und der vielgestaltigen schielenden Künste, um der Erfüllung der Verheißungen auszuweichen. So im ersten Buch Mosis jener Streit mit den Riesen, wobei erzählt wird, daß Gott aus Furcht ihnen Hinterhalt gelegt, jenen starken Männern, welche nicht um andern zu schaden, sondern zu ihrer eignen Erhaltung gearbeitet hätten, und jener Rath im Himmel, um den Ahab zu hintergehen und zu täuschen, und jene fleischlichen und üppigen Darstellungen des hohen Liedes, und was sie sonst noch für heilige Bilder in kühner Dichtung hinstellt, indem sie das Verhüllte andeutet durch Offenbares, das Einige und Ungetheilte durch Getheiltes, das Unbildliche und Ungestaltige durch Bild und Gestalt. Vermöchte jemand die innere verborgene Zier zu gewahren, so würde er alles mystisch und gottgestaltig finden, und voll des reichen göttlichen Lichtes. Denn glauben wir nicht, daß diese offenbaren Zeichen um ihrer selbst willen gebildet seyen, sie sind vielmehr die Hüllen der unaussprechlichen, unsichtbaren, der Menge unerkannten Kenntniß, darin, daß das Allheilige den Profanen nicht leicht faßlich sey. Enthüllt werden sie allein den ächten Liebhabern der Heiligkeit, welche in Betrachtung der heiligen Symbole alle knabenhafte Einbildung ablegen gelernt haben; und die da geschickt sind, in der Einfachheit des Geistes durchzudringen, und in der Fähigkeit der Kraft der Anschauung, zu der einfachen, übernatürlichen, hocherhabenen Wahrheit der Symbole. Ueberdieß muß auch das bedacht werden, daß die heilige Ueberlieferung

eine zweifache ist, eine unaussprechliche und mystische, und eine offenbare und erkennbare. Jene ist die symbolische der Geweiheten, diese die philosophische darstellende, und es ist das Aussprechliche mit dem Unaussprechlichen verbunden. Jene überzeugt und beweiset die Wahrheit des Gesagten, diese thut (δρᾷ) und gründet in Gott durch unlehrbaren Geheimunterricht. Aber auch in den Weihen der heiligsten Mysterien haben die heiligen Lehrer unsrer und der Mosaischen Lehre göttliche Symbole keineswegs verschmähet; sondern wir sehen, wie auch die allheiligen Engel räthselnd das Göttliche auf eine mystische Weise vorbringen, wie Jesus selbst in Gleichnissen göttliche Dinge lehrt, und die Gottwirkenden Mysterien unter dem Bilde des Tisches überliefert. So ziemte es sich, damit nicht nur das Allerheiligste von der Menge unbefleckt bleibe, sondern damit auch das menschliche Leben, welches zugleich ungetheilt und getheilt ist, auf ihm zusagende Weise von göttlicher Kenntniß bestrahlt werde; und daß der Theil der Seele, welcher von sinnlichen Eindrücken frei ist, in die einfache und innerste Anschauung göttlicher Bilder sich senke, der für Eindrücke empfängliche Theil derselben aber, seiner Natur gemäß, für sich sorge, und aufstrebe zum Göttlichsten durch die Bildungen typischer Symbole, welche vor demselben stehen. Und diese Verhüllungen sind ihm gänzlich angemessen, und das erklären Alle, welche, nachdem sie die äußere Wissenschaft von Gott ohne Verhüllung gehört haben, in sich selbst sich einen Typus bilden, welcher sie zur geistigen Erkenntniß der erwähnten göttlichen Dinge führt.

§. 2.

Ja selbst die Weltschöpfung des Erscheinungsall verhüllt das Unsichtbare Gottes; wie Paulus sagt und das

wahrhafte Wort. Deswegen betrachten die heiligen Schriftsteller einiges politisch und nach dem Gesetze, anderes rein und unbefleckt; jenes menschlich und mittelbar, dieses überweltlich und im Sinne der Weihe; zuweilen aus den erscheinenden Gesetzen, zuweilen aus den unsichtbaren Sprüchen, nach der Fähigkeit der vorliegenden heiligen Stellen, Geister und Seelen. Denn ihre ganze und allgemeine vorliegende Rede hat nicht eine ärmliche Geschichte, sondern eine lebendige Vollendung. So müssen denn auch wir anstatt der gemeinen Meinung über sie auf heilige Weise zu den heiligen Symbolen durchdringen, und sie nicht gering schätzen, die da der göttlichen Charaktere entsproßenes und Abbilder sind und sichtbare Bilder unaussprechlicher übernatürlicher Anschauungen. Und nicht nur die überwesentlichen Lichter, die geistigen und überhaupt die göttlichen werden durch vorbildliche Symbole als mannichfaltig dargestellt, wie wenn der überwesentliche Gott ein Feuer genannt wird, und die geistigen Aussprüche Gottes feurig, sondern es werden überdieß auch die gottgestaltigen Ordnungen der geistigen und intelligiblen Engel in mannichfaltigen vielgestaltigen Formen beschrieben und in feurigen Figuren abgebildet. Auf andere Weise aber muß man dasselbe Bild des Feuers nehmen, wenn es von dem über alle geistige Erkenntniß erhabenen Gotte gebraucht wird; anders von den Akten seiner Vorsicht und von den Reden, welche unser Geist faßt, anders von den Engeln. Das erste Bild im Sinne der Ursache, das andre im Sinne des Daseyns, das dritte als Theilnahme, und anderes anders, wie ihre Anschauung und wissenschaftliche Ordnung es bestimmt. Auch muß man nicht, wie es gerade kommt, die Symbole zusammenmischen, sondern sie enthüllen gemäß den Ursachen, oder dem Daseyn, oder

den Kräften, oder Ordnungen oder Würdigkeiten, welche alle durch deutliche Zeichen erklärt werden. Um aber nicht über die Gebühr den Brief zu verlängern, müssen wir nun zu der Untersuchung fortschreiten, welche wir uns vorgesetzt haben. Wir sagen also, alle Speise wirkt zur Vollendung derer, welche sie genießen, erfüllend ihre Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit; ihre Schwäche heilend behandelnd, ihr Leben bewahrend, und dessen Entfalten bewirkend, sie erneuernd und lebendige Empfänglichkeit ihnen gebend, überhaupt sich darstellend als eine Vertreiberin alles Quälenden und Unvollkommnen, als Leiterin zur Heiterkeit und Vollendung.

§. 3.

Treffend wird daher die überweise und gute Weisheit von den heiligen Schriften gepriesen, als die den mystischen Becher vorsetze und sein heiliges Getränk einschenke, vorher aber noch die festen Speisen vorsetze und mit lautem Rufe alle seiner bedürftigen gütig einlade. Die göttliche Weisheit setzt nun eine zweifache Speise vor; eine feste und dauernde, eine flüßige und ausgegoßene, und im Becher zeigt sie ihre vorsorgende Güte. Der Becher nun, rund und unbedeckt sey ein Symbol der allgemeinen durch alles dringenden anfangs- und endlosen Vorsehung. Da diese indessen, obgleich auf alles sich erstreckend, doch in sich selbst in unbewegter Einerleiheit verharrt, und in derselben vollendet ohne aus sich heraus zu gehen, besteht; so steht auch der Becher dauernd und fest. Auch wird von der Weisheit gesagt, sie baue sich ein Haus und setzt in demselben die festen Speisen nnd die Getränke und den Becher vor, woraus allen, welche das Göttliche auf göttliche Weise einsehen, klar werden muß, daß der, welcher alles Seyns und Wohlseyns Ursache ist,

auch die vollkommene Vorsehung seyn müsse, daß er auf alles sich erstrecke, in allem sey, alles umfasse, und wiederum derselbe in demselben überschwenglich sey, und nichts in nichts an keinem Theile, — sondern er ist über allem erhaben, er selbst in sich selbst auf gleiche Weise ewig seyend, bestehend, bleibend, immer in derselben Lage gleich sich verhaltend, nie aus sich herausgehend, nie seine eigne Stellung, sein unbewegtes Beharren, und Heimath aufgebend; sondern in ihr die gesammten vollkommnen Vorsorgen wirkend, auf alles sich erstreckend, in sich bleibend, ewig stehend und bewegt und weder stehend noch bewegt, sondern als ob man sagte, die vorsorglichen Wirksamkeiten in der Beharrung und das Beharren im Vorsorgen, natürlich zugleich und übernatürlich habend.

§. 4.

Aber welches ist die feste, welches die flüssige Speise? Denn es wird gesagt, daß die gute Weisheit beide schenke und für sie sorge. Die feste Speise ist, meiner Meinung nach, ein Zeichen der geistigen Vollkommenheit und Einerleiheit, vermöge welcher von den geistigen Sinnen Theil genommen wird an jener feststehenden, mächtigen, einigen, ungetheilten Kenntniß, welchen der göttliche Paulus die von der Weisheit genommene wahrhaft feste Speise mittheilt. Die flüssige Speise aber deutet auf jene sich ergiessende Strömung, welche sich beeilt durch alles durchzudringen, und durch mannichfaltiges, vieles und getheiltes zu der einfachen, unbeweglichen Gottkenntniß die Pfleglinge nach ihrer eignen Art und Bedürfniß hinzuleiten. Deshalb werden die göttlichen und geistigen Aussprüche mit Thau und Wasser, mit Milch und Wein und Honig verglichen, wegen ihrer belebenden Kraft, wie die im Wasser, wegen ihrer vermehrenden, wie die

in der Milch, wegen ihrer aufregenden, wie die im Weine, wegen ihrer zugleich reinigenden und bewahrenden, wie die im Honig. Denn dieß giebt die göttliche Weisheit denen, die sich ihr nahen, indem sie sie zu dem Strome ihrer reichen unerschöpflichen Schmäuse führt, und sie überschwenglich damit überschüttet. Dieß ist wahrhaft schmausen; und deshalb wird sie als belebend, kindernährend, erneuernd und vollendend gepriesen.

§. 5.

Diese heilige Enthüllung des Schmauses erklärt es zugleich, warum Gott, der Allursächliche des Guten, trunken vorgestellt wird; wegen des übervollen, über alle Einsicht erhabenen Schmausens oder eigentlichen Wohlbefindens Gottes, vollkommener und unaussprechlicher Unermeßlichkeit. Denn wie bei uns die Trunkenheit, im schlechten Sinne genommen, eine unmäßige Ueberfüllung ist, und eine Beraubung des Sinnes und Geistes, so muß man sich unter der Trunkenheit bei Gott, im bessern Sinne genommen, nichts anders denken, als die übervolle, ursächlich vorbestehende Unermeßlichkeit alles Guten in ihm. Aber auch jene Entzückung des Verstandes, welche auf die Trunkenheit folget; muß man als die Erhabenheit Gottes über alle geistige Erkenntniß annehmen, zufolge welcher er als über geistiger Einsicht seyend, von derselben sich lossagt, da er über geistiger Empfindung, ja über dem Seyn selber steht; und trunken von allem Guten zugleich entzückt, als der alles Guten aller Unermeßlichkeit und Ueberschwenglichkeit übervoll sey, und ausser und über allem seine Wohnung habend. Hievon ausgehend werden wir dann auch die Gastmahle der Heiligen im Reiche Gottes in gleichem Sinne nehmen. Denn die heilige Schrift sagt, vorübergehend wird er sie zu Tische setzen und ih-

nen aufwarten (Luc. 12, 37.). Dieß deutet auf eine gemeinsame geistige Vereinigung der Heiligen mit dem göttlichen Guten und auf die Kirche der im Himmel angeschriebenen Erstgebornen, und auf die Geister der Gerechten, welche in allem Guten vollendet sind, und mit allem Guten erfüllt. Und das zu Tische sitzen verstehen wir als die Ruhe von vielen Mühen, als ein leidenloses Leben, als eine gotterfüllte Lebensart im Lichte und Lande der Lebenden, die da erfüllt ist mit aller heiligen Lust, mit vielfacher Darreichung mannichfaltiger und seliger Güter, wodurch sie erfüllt werden mit aller Freude, welche Freude ihnen Jesus bereitet und gleichsam vorsetzt, und die ewige Ruhe ihnen giebt, und zugleich mit der Erfüllung alles Schönen sie begabt und überströmet.

§. 6.

Nun wirst du, weiß ich wohl, jenen gerühmten Schlaf Gottes und sein Erwachen erklärt haben wollen; und wenn wir sagen, der göttliche Schlaf sey die Entrückung und Entfernung Gottes von allem durch die Vorsicht beherrschten, und sein Erwachen, seine Hinneigung zu denen, welche der Zucht oder des Heiles bedürfen, so wirst du von da aus zu andern heiligen Symbolen übergehen. Wir halten es also für überflüssig, immer dasselbe mit denselben Worten als im Kreise herumgehend zu sagen und dadurch zu scheinen, als sagten wir andres; zugleich überzeugt, daß wir euch gebührend gehorcht haben, hören wir zufrieden mit dem Gesagten hier mit diesem Briefe auf; indem wir mehr gesagt haben, als in eurem Briefe verlangt war. Zugleich schicken wir unsre ganze symbolische Theologie mit, in welcher ihr zugleich mit dem Hause der Weisheit auch die sieben Säulen wohl erklärt finden werdet und ihre feste Speise, welche in Opfern und Broden vertheilt wird;

zugleich, was die Mischung des Weins bedeute, was der Rausch der göttlichen Trunkenheit sey; überhaupt werdet ihr alles bis jetzt gesagte ausführlicher darin dargestellt finden. Denn sie ist, wie ich glaube, eine gute Erfinderin aller symbolischen Begriffe in der heiligen Schrift, gemäß den heiligen Ueberlieferungen und Wahrheiten der heiligen Bücher.

Zehnter Brief.

An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten in seiner Verbannung auf der Insel Patmos.

Inhalt. Verkündigung an den auf Patmos verbannten Johannes, daß er schnell befreit, nach Asien zu großem Nutzen seiner Gemeinen zurückkehren werde.

Ich grüße dich als eine heilige Seele, Geliebter, und ich thue dieß bei Dir inniger als bei vielen andern. Sey wahrhaft, o Geliebter, mit dem Grusse der Liebe gegrüßt, der du auch von jenem sehr geliebt warst, auf den alle unsre Liebe, Sehnsucht und Streben geht. Was Wunder, wenn Christus Wahrheit spricht, daß die Ungerechten die Jünger aus den Städten treiben, sich selber zutheilend, was sie verdienen, indem Gottlose von Heiligen sich scheiden und absondern. Wahrhaft ist das Sichtbare ein deutliches Bild des Unsichtbaren. Denn in den kommenden Zeiten wird nicht Gott der Urheber der gerechten Trennungen von ihm seyn, sondern diejenigen, welche sich selbst gänzlich von Gott trennen; wie wir ja auch hienieden schon bemerken, daß einige mit Gott verbunden sind, weil sie Liebhaber der Wahrheit sind; von der Theilnahme am Materiellen sich entfernen und in gänzli-

cher Freiheit von allem Bösen und in göttlicher Liebe alles Guten den Frieden lieben und schon im gegenwärtigen Leben die Heiligung anfangen, indem sie mit guten Menschen vertraut umgehen, mit aller Freiheit von äussern Eindrücken, im göttlichen Wesen, göttlicher Güte und den andern Gütern. Ich bin nicht so thöricht, daß ich glaubte, du leidest etwas; ja selbst in Bezug auf die Leiden des Körpers glaube ich, daß du sie nur mit der äussern Empfindung aufnimmst. Was aber diejenigen anbetrifft, welche dich quälen und unrecht glauben die Sonne des Evangeliums vertilgen zu können, so beschuldige ich sie mit Recht und wünsche, daß sie von dem ablassen mögen, was sie gegen sich selbst thun, und sich zum Guten wenden, und indem sie dich zu sich ziehen, des Lichtes theilhaft werden mögen. Uns, im Gegentheile, wird niemand des allleuchtenden Strahles des Johannes berauben; nun zwar nur in Besitze der Erinnerung und Wiedererneuerung deines heiligen Unterrichts über göttliche Dinge, bald aber (denn ich sage es, obgleich kühn) mit dir selbst vereint. Und ich bin allerdings glaubwürdig, indem ich, was dir vorbekannt war von Gott von dir gelernt und solches wiederhole; daß du aus der Gefangenschaft in Patmos wirst befreit werden und zurückkehren nach Kleinasien und wirst dort des guten Gottes Werke thun und sie deinen Nachkommen hinterlassen.

Nachträge

zur

Abhandlung des Dallåus

über

das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften.

Le Nourry.
Venema.
Tillemont.
du Pin.
Kestner.
Vermuthung.
Synesius.

Die Abhandlung des Dalläus enthält die Hauptgründe gegen die Aechtheit der areopagitischen Schriften. Wir haben sie in dem gedrängten Auszuge, welcher vor der Uebersetzung dieser Schriften steht, durchgängig als das Eigenthum des Dalläus gegeben, obgleich wir wohl wissen, daß er die treffendsten derselben dem Morinus zu danken habe, der sie in seinem Buche de ordinibus vorgebracht. Die Frage selbst hat zu unserer Zeit wohl kaum ein polemisches Interesse mehr, da ja neuerlich sogar der Beurtheiler der Kaufmannischen Uebersetzung der himmlischen Hierarchie in der Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer unumwunden die spätere Entstehung dieser Schriften zugestanden. Wenn aber protestantische Gelehrte behutsam und zweifelnd davon sprechen, so kommt dieß theils aus Unkunde des verhandelten Gegenstandes, wie dieß in den Briefen über alte und neue Mystik der Fall ist, oder die von den Resultaten der sogenannten höhern Kritik geschreckte Gewissenhaftigkeit tritt auf so unsichern Felde nur leise auf, um einem möglichen Fehltritte auszuweichen, oder endlich eine vorgefaßte Hypothese zieht alles, was ihr irgend dienen kann unbedenklich zur Unterstützung in ihren Kreis. Eben deshalb nun ist eine vollständige Darlegung aller äussern Gründe, welche gegen die Aechtheit der vorliegenden Schriften und für ihre spätere Entstehung sprechen, gerade jetzt nicht am unrechten Orte. Das rein wissenschaftliche Interesse bleibt ohnedem der Frage immer; denn es kann nicht gleichgültig seyn, zu welcher Zeit eine solche Masse neuplatonischer Ideen unter dem Schutze eines heiligen Namens in die Kirche drang, und die Erklärung späterer Erscheinungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte wird durch eine solche Zeitbestimmung erst möglich und fruchtbar.

Am sorgfältigsten hat nach Dalläus der treffliche le Nourry in seinem adparatus ad bibliothecam maximam veterum patrum Paris 1703. sich mit Untersuchungen über unsre Schriften beschäftiget. Er giebt von Seite 170 bis 210 seines Werkes erst einen gedrängten Auszug aus den Werken des Dionysius in fünf Paragraphen des ersten Kapitels. Das zweite legt dann den ganzen Stand der Streitfrage über Dionysius vor, und giebt den Gang der Abhandlung an. Der Verfasser wolle nämlich die Gründe von beiden Seiten vollständig angeben, sie prüfen, und dann seine eignen Entscheidungen beifügen. Er giebt dann an, daß vor dem Jahr 553 niemand diese Werke zitirt, obgleich die Vertheidiger dieser Schriften manche Stellen für ihre Meinung anführten, welche aber aus spätern untergeschobenen Schriftstellern genommen wären. Dann führt er den Hauptbeweis der Freunde der areopagitischen Schriften an, daß es nämlich vom Jahre 553 an die beständige Meinung der Kirche gewesen wäre, daß diese Schriften das Werk des Dionysius seyen. Hiebei giebt er die Anführung aller Schriftsteller vom sechsten bis zum sechszehnten Jahrhundert, welche hierauf Bezug haben. Er läßt dann die von Dalläus angeführten Gründe folgen, von welchen er einige für leicht hält, die meisten aber in aller ihrer Stärke hinstellt und die Meinung der Gegner derselben beibringt. Am Schlusse giebt uns dann le Nourry seine eigne Vermuthung über die Zeit, in welcher diese Schriften wohl möchten geschrieben worden seyn, und über die Ursachen, welche sie möchten veranlaßt haben. Der Verfasser derselben habe sie nämlich, da die Kirche von nestorianischen und eutychianischen Irrthümern beunruhigt wurde, zum Schutz der katholischen Parthei aufgesetzt, und um ihnen eine größere Wirksamkeit zu versichern, sie unter dem gefeierten Namen des Areopagiten Dionysius bekannt gemacht. Sie seyen aber nicht sofort bekannt geworden, sondern hätten sich nur allmählig verbreitet, und zur allgemeinen Verbreitung seyen sie erst kurz vor

jenen

jenen Gespräche mit den Severianern gelangt. Diese Meinung werde dadurch bestätigt, daß weder auf dem ephesinischen, noch auf dem chalcedonensischen Concile ihrer Erwähnung geschehe. Der Verfasser möge vieles aus Gregorius von Nazianzus genommen haben.

Am Ende bringt le Nourry, nachdem er über den Nutzen der Bücher und ihre Ausgaben gesprochen, in einem eignen Paragraphen noch folgende neun Anmerkungen bei.

Der Verfasser verstand nicht hebräisch, wie dieß aus dem siebenten Kapitel der himmlischen Hierarchie zu ersehen ist.

Es ist ungewiß, ob die Aufschriften von dem Verfasser selbst herrühren, weil darin Namen von Würden, wie zum Beispiel Presbyter, vorkommen, welche er sonst in seinen Schriften nirgends gebraucht. Uebrigens sey zu bemerken, daß sie in allen lateinischen und griechischen Handschriften der Werke stehen.

Dieselbe Bemerkung gilt von den Inhaltsanzeigen, bei denen es besonders deshalb unwahrscheinlich wird, daß der Verfasser selbst sie geschrieben habe, weil die Kapitel häufig gar nicht den in der Anzeige angegebenen Inhalt haben.

Wenn einige glaubten, es käme in diesen Schriften der Name eines Amtes vor, das niedriger wäre, als das Diakonat, das der cantores nämlich, so irren sie, weil Dionysius diesen Namen nur deßhalb gebraucht, um die kirchliche Hierarchie ganz als der himmlischen ähnlich darzustellen.

Die heiligen Gebräuche sind nicht genau angegeben. Bei der Konfirmation fehlt die Auflegung der Hände, die doch von den Aposteln herrührt.

Einige Ceremonien giebt er an, die nur in seiner Kirche scheinen gebräuchlich gewesen zu seyn, wie die Bedeckung des Altars mit zwölf Federn bei der Bereitung des heiligen Chrisma, dann das Händewaschen bei der Messe nach Verlesung der Namen der Verstorbenen.

In der königlichen Bibliothek in Paris waren mehrere Handschriften; die vorzüglichste Nro. 1262, die nun (1822) über 800 Jahre alt wäre. Auch in der colbertischen Bibliothek befanden sich zwei. Bei der zuerst erwähnten Handschrift sind die Scholien des Maximus, welche von den gedruckten sehr verschieden sind, so daß die Scholien des Maximus und die des Johannes von Scythopolis vermischt worden zu seyn scheinen.

Die unter Karl dem Kahlen nach St. Denys gebrachten griechischen Manuscripte sind verloren.

In keiner Handschrift steht der eilfte Brief an den Apollophanes, der gewiß untergeschoben ist.

So weit le Nourry.

Venema giebt im dritten Theile seiner Kirchengeschichte von Seite 302 — 305 außer den Gründen des le Nourry nur folgende zwei Bemerkungen; daß le Quien den Verfasser für einen Eutychianer gehalten habe, und daß la Croze in seiner historia christianismi Aethiopiae die Behauptung aufgestellt, Synesius habe auf Bitten der alexandrinischen Bischöfe Theophilus und Cyrillus die areopagitischen Schriften gegen den Nestorius aufgesetzt.

Venema selbst hält ihn für einen Monophysiten, und giebt noch in wenigen Zeilen die Hauptzüge der Gründe des Dalläus.

Du Pin giebt im ersten Theile der bibliothèque des auteurs ecclesiastiques Seite 34 — 38 nichts weiter als eine gedrängte Zusammenstellung der Gründe des Dalläus ohne alle Zusätze.

Tillemont im zweiten Theile der mémoires etc. Seite 134 hat bloß diese Stelle: Il y a une autre difficulté bien plus importante à l' Eglise, sur les livres attribués à St. Denys l' Aréopagite. Mais nous ne croyons point devoir rien ajouter ici à ce que le Père Morin, le Père Sirmond et d'autres ont ecrit en ce tems — ci pour montrer, qu'ils n'ont guère été com-

posés avant le sixième siècle, auquel quelques Eutychiens commencèrent à les citer.

Im achtzehnten Jahrhunderte ruhte dieser Streit beinahe ganz, weil er fast allgemein als entschieden angesehen wurde. Man war über die Zeit nicht übereingekommen, in welcher diese Schriften geschrieben seyn sollten, und schwankte zwischen dem vierten und sechsten Jahrhunderte; aber darin war man einstimmig, daß es untergeschobene Schriften seyen, und daß sie dem Areopagiten Dionysius durchaus nicht zugeschrieben werden könnten.

In den neuesten Zeiten hat **Kestner** (in seiner: Agape oder der geheime Weltbund der Christen von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet, Jena, 1819, 8.), um eine kühne Hypothese von der Art der Ausbreitung des Christenthums zu unterstützen, nebst einer Menge andrer allgemein für untergeschoben gehaltener Schriften, auch die areopagitischen für ächt erklärt und behauptet, es fände sich in ihnen das Mysterienritual der johannäisch-gnostischen Geheimgesellschaft, welches er denn auch in Auszügen aus diesen Werken gab. Auf die von uns beigebrachten Gründe der Schriftsteller gegen die Aechtheit der Schriften des Dionysius hat sich Kestner gar nicht eingelassen, sondern nur, wie im Vorbeigehen erwähnt, der Hauptgrund der Gegner sey die Bemerkung, daß Eusebius diese Schriften nicht anführe. Diesen einzigen Grund hat er aber deshalb herausgehoben, weil er ihn aus seinen Voraussetzungen am leichtesten widerlegen konnte. Denn durch sein ganzes Buch stellt er den Eusebius als einen Feind des sogenannten johannäischen Bundes dar, so daß man es also nicht wunderbar finden kann, wenn er der Haupturkunde desselben keine Erwähnung gethan hat. Wenn aber Kestner meint, die Aechtheit der areopagitischen Schriften überhaupt ließe sich am leichtesten aus den erhaltenen zehn ächten Briefen des Dionysius beweisen, so ist er uns bloß den Beweis für die Aechtheit dieser Briefe selbst schuldig geblieben. Denn nach

allen Forschungen über die areopagitischen Werke überhaupt sind die Briefe zugleich mit den übrigen Werken zum Vorschein gekommen und dieselben innern und äussern Gründe, welche für die spätere Entstehung der gesammten Bücher sprechen, gelten in aller ihrer Ausdehnung auch von den Briefen.

Dieser Versuch Kestners mußte angeführt werden, weil er zur Geschichte unserer Werke gehört. Specielle Widerlegung seiner Behauptung ist nicht nöthig, da dieselbe schon in den bisher angeführten Gründen liegt, und da ohnedem diese neue Hypothese kein Glück gemacht und keine Anhänger, vielmehr im Einzelnen gewichtige Bestreiter gefunden hat wie Eichstädt und Planck. —

Indem wir also auf diese und auf alles frühere verweisen, was in diesem Bande selbst schon in diesem Betreff enthalten ist, bringen wir noch einiges bei, welches zur Bestärkung dieser Gründe dienen kann.

Wir glauben nämlich behaupten zu können, wie wir dieß auch schon in einem Programme: de origine scriptorum Areopagiticorum. Erlangae, mense Nov. 1822. ausgesprochen haben, daß zur Zeit der Apostel die areopagitischen Schriften, wie wir sie nun haben, gar nicht geschrieben werden konnten. Sie sind nämlich voll neuplatonischer Ideen, nicht etwa in der Art vorgetragen, wie sie sich etwa auch aus den gnostischen Systemen der Apostelzeit entwickeln ließen, sondern gerade solcher, wie sie Proclus ausgesprochen hat. Wie nahe der angebliche Dionysius mit Proclus zusammenstimmt, wie Prinzipien, Ideen, Ausdrücke, Styl, und alles Dahingehörige aus Proclus in ihn übergeflossen sind, wird ein späterer Aufsatz dieses Buches deutlich zu machen suchen und beweisen. Nun ist aber die Philosophie des Proclus nicht ein von allen andern unabhängiges System, das sich aus dem Geiste dieses Philosophen selbst vollständig und ohne Vorgänger entwickelt hätte, sondern es ist ein Produkt der Zeit, ein einzelnes Glied in jener von ihren Bewundrern sogenann-

ten goldnen Kette der platonischen Philosophie. Ueberall nimmt sie auf früheres Rücksicht, führt es an, erläutert, ergänzt es. — Ammonius hatte zuerst den Versuch gemacht, die verschiednen ältern Systeme der griechischen Philosophen zu vereinigen und zu verschmelzen, und unter seinen Schülern hatte Plotinus diese Bemühungen mit dem bewundernswürdigsten Scharfsinn und einem ungemeinen philosophischen Talente fortgesetzt. Porphyrius und Jamblichus hatten eine Fülle orientalischer Philosopheme beigebracht und wie sich dadurch diese platonische Philosophie selbst umgestaltet, modificirt und erweitert hatte, so nahm sie Proclus auf und bildete sie weiter. Er scheint immer von Plato auszugehen, aber in seinen Erläuterungen kommen alle Sätze der andern Philosophieen und alles zum Vorschein, was sich nach einer freien, allegorischen, gekünstelten Auslegungsart, aus dem bisherigen philosophischen Erwerbe nur immer anbringen ließ. Und was nun dem Proclus so entstanden war, was in seiner Zeit und bei seinen Anlagen und Kenntnissen sich so und nicht anders geben mußte, das benutzte der angebliche Dionysius offenbar, und wie Proclus alles, auch das Entfernteste an platonische einfache Sätze zu knüpfen und aus ihnen abzuleiten wagte, so stellte der Areopagite, was er aus dieser platonischen Philosophie selbst gelernt hatte, wenn es irgend angieng, unbedenklich mit biblischen Sätzen zusammen und bediente sich der Sprüche der heiligen Schriften zur Erläuterung, zur Bestätigung, zur Beglaubigung dessen, was er aufgestellt hatte. Und daß ihm dieß möglich wurde, hatte seinen tiefern Grund darin, daß alle Betrachtungen über die höchsten Gegenstände des Glaubens und Wissens immer in wenigen einfachen Ideen zusammentreffen, und daß die platonische Philosophie, die Früchte orientalischer Gottbeschauung in sich aufgenommen hatte, dieselben, welche der ältesten Zeit angehörig, von Gott selbst ausgehend, auch in die mosaische Religion und in ihrer höchsten Verklärung auch in das Christenthum über-

gegangen waren. — Die Einkleidung aber, welche Dionysius ihnen gab, ist ein offenbares Erzeugniß des fünften oder sechsten Jahrhunderts, mit einem Worte, ein Resultat des Studiums der Philosophie des Proclus, durch einen Christen, der dadurch christlich = polemische Zwecke erreichen wollte. Anzunehmen, daß die areopagitischen Schriften im ersten oder im Anfange des zweiten Jahrhunderts geschrieben seyen, heißt die ganze, von Jahrhunderten bewirkte Bildung der platonischen Philosophie vorausnehmen und den Proclus, wie er im fünften Jahrhunderte an der philosophischen Vergangenheit sich gebildet, in die Zeit der Apostel zurückzaubern, indem man in dem angeblichen Dionysius, wenn man ihn als ächt betrachtet, einen Proclus vor dem Proclus aufstellt.

Diese Bemerkungen führen von selbst auf eine Vermuthung, welche, wenn sie sich auch als nichts als eine solche geben kann, uns doch zu wahrscheinlich scheint, als daß wir sie nicht aussprechen sollten.

Wir wissen, daß verschiedene der ausgezeichnetsten Väter sich in Athen philosophisch gebildet haben und ihre Schriften geben Zeugniß, daß die platonischen Ideen, welche sie aus dem Unterrichte der Philosophen geschöpft, sich mit ihren eignen Ansichten vermischt und ihnen eine besondere Farbe und Modification gegeben haben. Wir nennen nur Basilius und seinen Freund Gregor von Nazianz. Die Persönlichkeit der meisten platonischen Philosophen wird uns von ihren Lebensbeschreibern, von Porphyrius, Eunapius, Marinus ꝛc. so liebenswürdig und einnehmend dargestellt, sie rühmen ihre Beredsamkeit, die Reinheit ihrer Sitten auf eine Weise, daß es uns nicht auffallend seyn kann, wenn christliche Jünglinge von ihrer Lehre ergriffen wurden. Die persönliche Achtung gegen diese Lehrer kam aber in Streit mit dem christlichen Satze, daß sie als Heiden der Gnade Gottes unwürdig, und daß sie zu der letzten Stufe der Wahrheit doch nicht durchgedrungen seyen. Dabei war die Aehnlichkeit vieler pla=

tonischen und christlichen Sätze auffallend und es ist nicht zu verwundern, daß ein und der andere christliche Schüler dieser platonischen Weisen es versuchte, den Glanz der Philosophie mit der Wahrheit des Christenthums zu vereinigen. Dazu konnten in den bewegten Zeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts noch manche äussere Gründe kommen. Ketzerische Partheien verwirrten die Kirche und auf dem gewöhnlichen Wege der Synoden und kaiserlichen Befehle wurde wohl äusserlicher Zwang aber nicht innerliche Ueberzeugung bewirkt. Wie wenn nun ein Schüler des Proclus, ein eifriger Christ, und der an dem Leiden der Kirche lebhaften Antheil nahm, bei sich überzeugt wurde, daß er durch seine Philosophie in Verbindung mit der christlichen Lehre alle Gegner überwinden, und der reinen Lehre der Kirche den Sieg verschaffen könnte, sollte er es nicht thun? Aber als ein schwacher Einzelner mit unbekanntem Namen in das stürmische Treiben der Partheien sich zu wagen, schien bedenklich und die Klugheit schien entschuldigt werden zu können, oder sich durch den Drang der Zeit selbst zu rechtfertigen, daß er den Namen eines gefeierten Apostelschülers nahm, um seinen Schriften Achtung und Eingang zu verschaffen. Wer aber konnte ihm dem Athener, oder in Athen lebenden eher beifallen, und wem konnt' er schicklicher seine Werke beilegen, als dem Athener Dionysius, dem Areopagiten, dem Schüler Pauli. —

So weit unsre Vermuthung, deren Wahrscheinlichkeit wir denn dahin gestellt seyn lassen und nur noch von einer andern Vermuthung sprechen, welche dem Synesius als den Verfasser dieser Schriften ansehen möchte. Dagegen nun würden wir wenig einzuwenden haben, wenn wir nichts andres von Synesius kenneten, als seine zehn Hymnen. Denn in diesen ist allerdings die größeste Uebereinstimmung mit areopagitischer Art und Wesen nicht zu verkennen; dieselbe vertraute Bekanntschaft mit den alexandrinisch-platonischen theosophischen Ideen, derselbe

Schwulst des Ausdrucks, dieselben Wiederholungen, die gleiche Geheimthuerei, und eben dieselbe Verzuckung in unnennbare, unaussprechliche lichte Sphären. Vorzüglich bemerken wir jene Idee, welche ausspricht, daß alles Seyende vom Göttlichen durchdrungen, und nur durch das Göttliche seyend und bestehend sey in des Synesius Hymnen zum Ueberdruße wiederholt, gerade die Idee, die der eigentliche Träger des Dionysischen Systems ist. Aber der Areopagite steht darinnen höher, daß er die Materie als nothwendig, daß er auch das Böse als dem Guten dienend betrachtet, indeß die Verse des Synesius unaufhörliche Seufzer nach der Befreiung von der Schwere des Leibes und des Stoffes enthalten.

Immerhin aber würde die Wahrscheinlichkeit groß seyn, daß Synesius oder ein seinem Geiste verwandter Philosoph auch das Areopagitische geschrieben habe, wenn wir nicht die prosaischen Werke des Synesius in Betrachtung ziehen müßten. Diese aber widersprechen jener Vermuthung ganz und gar. Denn sie, wo sie abhandeln, sind klar und ohne allen Schwulst, die Reden sind fließend, mit rhetorischer Kunst, ohne Uebertreibung, ohne den überflüssigen und bombastischen Schmuck der Beiwörter; seine Briefe sind hell, natürlich, witzig, in Erzählungen und Schilderungen vortrefflich, und durchhin keine Spur areopagitischer Affektation und Mysteriosität.

Die Hymnen aber sind wichtige Belege für jene Denkart, welche sich in den von uns bearbeiteten Schriften ausspricht und wir geben deshalb die drei ersten derselben, welche den größten Theil der Hymnen überhaupt ausmachen, in wörtlicher metrischer Uebersetzung, wobei wir nur zu bemerken haben, daß wir uns besonders in der dritten, welche sehr eintönig immer in denselben Versen fortgeht, zuweilen einige Freiheit mit dem Metrum genommen haben, um den Sinn ganz wörtlich wiederzugeben, welches doch bei einer Arbeit wie diese immer als die Hauptforderung betrachtet werden mußte.

Erste Hymne.

Auf! du tönevolle Leier;
Nach dem theischen Gesange,
Nach der Melodie von Les-
bos,
Tön' in herrlicheren Weisen
Nun den dorischen Gesang.
Singe nicht von zarten Jung-
frau'n,
Die da süß und freundlich
lächeln,
Nicht von blühend schöner
Knaben
Vielgeliebter Jugendschöne;
10 Denn der götterfüllten Weis-
heit
Unbefleckte heil'ge Wehen
Zwingen göttlichen Gesän-
gen
Meine Leier zuzustimmen
Und gebieten süsse Sorge
Irdscher Liebe zu verlassen.
Was ist Stärke, was ist
Schönheit,
Was ist Gold und was Be-
rühmtheit,
Königlicher Glanz, was ist er
Gegen Gottes Sorgen wohl?
20 Einer lenke wohl die Rosse,
Spann' ein andrer wohl
den Bogen,
Jener dann bewahre sorg-
lich
Schätzehaufen, goldnen Se-
gen;
Und die Locke schmücke die-
sen,
Die am Nacken niederhängt;
Und ein andrer sey gepriesen,
Bei den Knaben, bey den
Jungfrau'n
Ob dem hellen Glanz der
Stirne.
Mir geliebts ein lärmenloses
30 Leben unbekannt zu führen;
Unbekannt den andern allen,
Aber Gott allein bekannt.
Sey Gefährtin mir die
Weisheit,
Welche gut ist für die Ju-
gend,
Gut im Alter mit zu leben,
Gut als Herrscherin des
Reichthums.
Unbeschwert trägt sie die
Armuth
Lächelnd, die den bittern
Sorgen
Unzugänglich ist, die Weis-
heit.
40 Nur so viel allein begehr'
ich,
Als genügt, mich von den
Hütten
Meiner Nachbarn abzuhal-
ten,
Daß zu dunkelschwarzen Sor-
gen
Mich die Noth nicht nie-
derbeuge.
Hör' auch der Cicade Töne
Die den Thau des Mor-
gens trinket.
Sieh, es tönen mir die Sai-
ten
Ungeheißen, und ein An-
hauch

Flieget rings um mich her-
um;
50 Welchen Sang wird mir
wohl endlich
Dieses göttliche Wehen ge-
bären?
Er der selbentsprungne Ur-
grund,
Deß, das ist, Regierer, Va-
ter,
Ungezeuget, hocherhaben,
Thront in unbezwungnem
Ruhme
Ob des Himmels hohen Gi-
pfeln,
Er der unbewegte Gott.
Der Einheiten heil'ge Ein-
heit,
Der Monaden erste Monas
60 Aller Höhen Einfachheiten
Einend und sie in Gebur-
ten
Ueberwesentlich gebärend.
Von dorther dann eilend
selber
Durch die erstgeborne Form
Unaussprechlich ausgegossen
Naht dreifaltger Kraft die
Monas
Und die überhohe Quelle
Kränzt sich mit der Kinder
Schönheit,
Die vom Mittelpunkte lau-
fen,
70 Um denselben sich bewe-
gen.
Halte ein du kühne Leier,
Halte ein, dem Volke zeige
Hochehrwürd'ge Weihen
nicht.

Geh' und singe Niederes
Und das Höhre deck' in
Schweigen.
Denn der Geist gedenkt
alleine
Geistiger Welten und des
Menschen —
Geistes Ursprung ist von
dorther
Ungetheilet schon getheilet.
80 Zur Materie ließ der Geist
sich,
Der unsterblich ist, hernieder,
Er der Göttereltern Sproße,
Klein nun ist er; aber jener
Göttergeist ist eins und all-
wärts;
Ganz eindringend in das
Ganze,
Wälzet er des Himmels
Wölbung.
Und dieß Ganze wohl be-
wahrend
Ist er, in getheilten For-
men,
Ein Getheilter gegenwärtig.
90 Eine nahm der Sterne Wa-
gen,
Eine dann den Tanz der
Engel,
Eine, mit der schweren Fes-
sel
Nahm sich irdische Gestalt,
Trennte sich von den Er-
zeugern,
Nahm Vergessenheit, die
Dunkle,
Staunt in lichtentfernter
Sorge
Diese trübe Erde an.

Da sah Gott auf's Sterbliche.
Doch ein Strahl ein einziger Strahl bleibt
100 Für die dunklen Augen noch,
Und es führet die Gesunknen
Eine Hülfe noch nach oben,
Wenn sie fliehend diese Wellen
Dieses Lebens, sorgentbunden,
Nach des Vaters Haus gerichtet
Die geweihten Pfade treten.
Selig jeder, der des Stoffes
Gierigem Gebell entfliehet,
Und auftauchend von der Erde
110 Leichten Sprunges zu dem Gotte
Strebend seine Spuren leitet.
Selig, der nach dem Geschicke,
Nach den Mühen, nach den bittern
Sorgen, die die Erde reichet,
Auf den Pfad des Geistes tretend,
Gottes lichten Abgrund schaut.
Mühsam ist's des ganzen Herzens
Volle Flügel auszuspannen
Jener Liebe, die hinaufführt.
120 Du befestige dein Streben
Mit den Strebungen des Geistes
Und es wird dir nah der Vater,
Händereichend dir erscheinen,
Und hervor ein Strahl wird brechen,
Und die Pfade dir erleuchten,
Wird des Geistes Feld dir breiten,
Das der Schönheit Urquell ist.
So denn auf, o Seele, trinke,
Aus dem Quell, der Gutes strömet,
130 Bittend nahe dich dem Vater;
Steig' empor und ohne Zaudern
Laß das Irdische der Erde.
Bald vereinigt mit dem Vater
135 Wirst du Gott in Gott dich freun.

Zweite Hymne.

Wieder Licht und wieder Morgen,
Wieder glänzt ein Tag hervor,
Nach dem Dunkel, das in Nacht wallt.
Singe wieder mir, o Seele,

Gott in morgendlichen Lie-
dern,
Der das Licht dem Morgen
gab,
Der der Nacht verlieh die
Sterne,
Die im Tanz die Welt um-
kreisen.
Aether decket die Materie;
10 Der fruchtbaren Mutter
Rücken
Auf des Feuers Blüthe steht
er,
Wo der Mond den letzten
Rand mit
Seinem hellen Glanz durch-
schneidet.
Ueber jenem achten Kreise,
Der von Sternen vollen
Wirbel
Ist ein Strom von Sternen
ledig,
Der die tiefverborgne Win-
dung,
Die entgegen laufet, trei-
bend
Um den großen Geist sich
dreht,
20 Der der Königswelt Erhab-
nes
Mit den grauen Flügeln
deckt.
Sel'ges Schweigen hüllt das
Weitre,
Geistiges und Gotterfülltes
In untheil'ge Theilung ein.
Eine Quell' und eine Wur-
zel,
Glänzt als dreifach lichte
Form.

Wo die väterliche Tiefe,
Dorten ist der hehre Sohn
auch,
Ein (gewaltig) Herzerzeug-
tes,
30 Weisheit, die die Welt ge-
bildet,
Und der Strahl, der, Ein-
heit schaffend
Aus dem heiligen Hause
leuchtet.
Eine Quell' und eine Wur-
zel
Trug den Segen alles Gu-
ten
So den überwesentlichen
Keim in Zeugungstrieben
siedend;
Und es glänzen auch der
Sel'gen
Wesentliche hehre Lichter,
Von woher, der Welt ein-
wohnend,
40 Ewiger Könige Vereinung;
So die Ehre des Erzeugers,
Und die erstgeborne Form
Singt in geistigen Gesängen
Bei den wohlgesinnten Ael-
tern.
Und der Engel Heer, un-
alternd,
Theils einblickend in den
Geist pflückt
Den Uranfang aller Schön-
heit,
Andre, die den Welt-Rand
schauen,
Herrschen über Weltentiefen.
50 Zieh'n den Schmuck vom ho-
hen Oben

Bis zum tiefsten Stoffe nieder,
Wo gesunken die Natur den
Haufen der Dämonen zeuget,
Lärmevoll und ränkevoll,
Wo der Held und wo der
Hauch schon,
Der sich um die Erde gießet,
Mit vielfältigen Gestalten
Ihre Theile all' belebet.
Alles hängt an deinem Willen;
60 Du des Gegenwärt'gen
Wurzel,
Des Vergangnen und des
Künft'gen
Und auch dessen, das da ist.
Du bist Vater, du bist Mutter,
Bist ein Mann und bist ein
Weib,
Stimme bist du, du bist
Schweigen.
Zeugest als Natur, Natur.
König, du, der Ewigkeiten
Ewigkeit, wem's ziemt zu
sagen.
Heil dir! Heil! des Weltalls
Wurzel,
70 Mittelpunkt des Seyenden
Heil!
Monas endeloser Zahlen,
Wesenloser Könige.

Hohes Heil, o hohes Heil
dir!
Denn bei Gott ist ja das
Heil.
Wend' ein günstig Ohr hernieder
Auf die Reihen meiner
Sänge.
Oeffne du das Licht der
Weisheit,
Gieße selgen Segen nieder,
Nieder geuß die reiche
Gnade
80 Eines ruhig milden Lebens
Und die Armuth treib' hinaus,
Und den Erdentod des Reichthums.
Scheuche Krankheit von den
Gliedern,
Und den wilden Drang der
Lüste,
Sorgen, die am Herzen nagen,
Halte fern von meinem Leben!
Daß die Flügel nicht des
Geistes
Dieser Erde Loos bewältge,
Sondern daß ich frei den
Flügel
Heb' in deines Sohnes Weihen,
Zum geheimnißvollen Tanz.

Dritte Hymne.

Auf mir o Seele,
Heiligen Liedern
Wende dich zu,

Schläfre des Stoffes
Triebe mir ein,
Stärke des Geistes

Feurigen Drang.
Dem Götterherrscher
Flecht' ich den Kranz;
10 Unblutges Opfer,
Spende der Lieder.
Dich auf dem Meere,
Dich auf den Inseln,
Dich auf dem Festland
Und in den Städten,
Auf steilen Bergen,
Und wenn auf herrlichen
Ebnen die beiden
Solen ich setze,
20 Dich, Sel'ger, sing' ich,
Vater der Welt.
Dir bringt die Nacht mich,
König, den Sänger.
Dir auch am Tage
Dir an dem Morgen,
Dir an dem Abend
Bring' ich Gesänge.
Zeug' ist der Glanz der
Strahlenden Sterne,
30 Des Mondes Kreise,
Zeuge die herrliche
Sonne, der heiligen
Sterne Regierer,
Heiliger Seelen
Reiner Gebieter.
Zu deinen Hallen,
Zu deinem Schoos hin
Schwing ich entfernt von
Weiter Materie
40 Leicht meine Flügel,
Freudig, in deinen
Vorhof zu kommen.

Nun zu den hehren
Weihe gefüllten
Heiligen Hallen,
Nah' ich ein Flehender.
Nun auf den Gipfel
Herrlicher Berge
Steig' ich ein Flehender.
50 Nun in der wüsten
Libya Thal das
Weite gelang ich
Zum Rand des Ostens.
Welchen unheiliger
Hauch nicht befleckt,
Welchem der Fußtritt
Weltlich besorgter
Menschen nicht naht;
Wo dir die Seele
60 Frei von Begierden,
Los von den Neigungen,
Ruhend von Arbeit,
Ruhend von Klagen,
Von Streit und Zorne,
(Welche das Herz nährt.)
Alles verschenchend
Mit reiner Zunge
Heiliger Kenntniß,
Für dich den schuldigen
70 Lobgesang bringt.
Friede der Erd' und
Friede dem Aether,
Ruhe das Meer und
Ruhe die Luft auch,
Ruhet ihr Hauche
Schweifender Winde,
Ruhet ihr Stürme
Wirbelnder Fluthen,

Strömung der Flüße,
80 Der Quellen Sturz.
Schweigen umfasse die
Enden der Erde,
Während die heiligen
Hymnen erklingen.
Unter die Erde,
Schleichende Schlangen,
Unter die Erde,
Fliegender Drache,
Daemon des Stoffes
90 Wolke der Seele
Schattenerfreuter
Der zu Gebeten
Hunde herbeiruft. —
Vater du, Seliger,
Scheuche die Hunde die
Seelenverzehrenden
Von meiner Seele,
Von meinem Beten,
Von meinem Leben,
100 Von meinen Werken.
Unseres Herzens
Innerste Spende
Sey deinen herrlichen
Dienern zur Sorge.
Den weisen Führern
Heiliger Lieder.
Schon an den Schranken
Heiliger Sänge
Fühl' ich mich nah.
110 Schon im Gemüthe
Tönt das Orakel.
Sey gnädig, Sel'ger,
Vater sey gnädig.
Wenn gegen Ordnung
Wenn gegen Schickung
An deines ich rührte.
Weß weises Auge,
Weß scharfes Auge,
Würde nicht blöde,
120 Wenn deine Strahlen
Blitzend es treffen.
In deine Fackeln
Grad' einzusehen
Nicht selbst den Göttern
Ist es vergönnt.
Von deiner Warte
Sinket der Geist und
Spielt an das Nahe.
Unerreichbares zu
130 Erreichen bemüht,
Den Strahl zu ersehen,
Der in tiefster Tiefe
Im Urgrund glänzt.
Dann weg sich wendend
Vom Unzugänglichen
Wirft er auf's erste
Strahlende Licht die
Schärfe des Auges.
Dort dann nimmt er
140 Zu deinem Preise
Blüthen des Lichtes,
Stillt den unendlichen
Sturm der Winde,
Giebt dir das Deine
Wieder zurück.
Was ist dein nicht, o Kö-
nig?
Du aller Väter
Urvater, Vater,
Vorvater, Vaterlos,

150 Sohn deiner selbst.
Eins früher als Eins,
Des Seyenden Keim,
Des Alls Mittelpunkt,
Vorseyender Geist
Unwesentlicher.
Du Wurzel der Welt
Urseyender Dinge
Umleuchtendes Licht,
Verständige Wahrheit,
160 Der Weisheit Quelle,
In eigene Strahlen
Verhüllter Geist;
Dein eigenes Auge.
Du Herrscher der Blitze
Der Zeiten Erzeuger,
Der Zeiten Beleber,
Du über den Göttern
Und über den Geistern
Allseitig dich wendend,
170 Geist, Zeuger der Geister,
Erschaffend die Götter,
Gestalter der Seelen,
Ernährer der Seelen.
Quell der Quellen,
Der Gründe Grund,
Der Wurzel Wurzel;
Du bist der Monaden Monas,
Und du bist der Zahlen Zahl,
Monas zugleich und Zahl,
180 Geist und geistig,
Und das Geistige,
Und vor dem Geistigen.
Eines und alles
Und Ein's des Allen
Eines vor Allem,
Saame von Allem;
Wurzel und Ast.
Natur im Geistigen,
Weiblich und männlich.
190 Der geweihete Geist
Spricht dieses und das,
Die unaussprechliche
Tiefe umkreisend.
Du bist das Zeugende,
Du das Gezeugte,
Du das Erleuchtende,
Du das Erhellte,
Du das Erscheinende,
Du das Verborgene in
200 Eigenen Strahlen.
Eines und Alles,
Eins in dir selber
Und eins in allem.
Denn ausgegoßen
Bist du auf heimliche
Weise Geborner.
Daß du zeugtest den Sohn,
Die herrliche Weisheit,
Den Schöpfer der Welt.
210 Und ausgegossen bleibst du
Dennoch in theillosen
Theilungen entbunden.
Dich sing' ich Einheit,
Dich sing' ich Dreiheit,
Einheit als Dreiheit,
Geistige Theilung
Sieht das Getheilte
Als Ungetheiltes.
Auf den Sohn ergossen

220 In

220 In weiser Kenntniß;
Aber die Kenntniß
Sproßte als mittlere
Unnennbare Natur,
Als vorsetzendes Seyendes.
Nicht ziemt's zu sagen,
Zweites von dir sey's,
Nicht ziemt's zu sagen
Drittes vom Ersten.
Heilige Wehen,
230 Unnennbare Frucht,
Gränze der Naturen,
Der Gebärenden,
Und der Geborenen.
Ich verehre des Geistigen
Heimliche Ordnung.
Sie fassen ein Mittleres,
Nicht Ergossenes,
Unnennbare Frucht
Unnennbaren Vaters.
240 Durch dich die Wehen,
Und in den Wehen
Erschienst du selber,
Mit dem Vater zugleich
Nach des Vaters Rath.
Du, immer der Rath
Bei deinem Vater.
Nicht die tiefströmende
Zeit erkennet je
Unnennbare Geburten.
250 Der alte Aeon
Kennt die Geburt, die
Theillose nicht.
Mit dem Vater erschien
Immer geboren
Der zu Gebärende.
Wer hat die lohnende
Wagniß gewagt
Im Unnennbaren.
Unsel'ger Sterblichen
260 Manchfach redender,
Gottlose Wagniß!
Du Geber des Lichts,
Des geistigen Lichts,
Vor schlauem Betrug
Schirmst du der heiligen
Menschen Gemüther,
Daß sie zu der Materie Nacht
Nieder nicht tauchen.
Vater der Welten,
270 Vater der Zeiten,
Dich, Schöpfer der Götter,
Ziemt es zu preisen.
Dich singen, König,
Geistige Wesen,
Dich die Weltlenkenden,
Glänzenden Auges;
Geister der Sterne,
Singen dich, Seliger,
Sie deren herrliche
280 Körper umkreisen.
Dich singt der Seligen
Ganzes Geschlecht;
Die um die Welt her,
Die in der Welt auch,
Die in den Zonen,
Außer den Zonen,
Weise beherrschen die
Theile der Welt.
Waltende, nah an den
290 Herrlichen Steurern;
Welche die englische

Reihe ergießt.
Und das hochherrliche
Heldengeschlecht,
Welches der Sterblichen
Thaten auf heimlichen
Wegen durchwandelt,
Sterbliche Werke,
Und die unwankende
300 Seele, die wankende
Auch, die zur dunkelen
Erde sich stürzt.
Dich preißt o Sel'ger,
Natur die selige,
Und der Natur Sprossen
Die mit belebenden
Hauchen du leitest,
Die sich hervor aus
Deinen Kanälen
310 Drängen und stürzen.
Denn du der Unendlichen
Welten Regierer,
Bist die Natur der Naturen,
Du pflegst die Natur;
Der Sterblichen Ursprung,
Des Unsterblichen Bild,
Daß auch der lezte
Theil in der Welt
Wechselndes Leben erhalte.
320 Denn nicht ziemt es sich
Auf den Gipfel zu stellen
Die Hefe der Welt. —
Doch was nur gestellt
In der Seyenden Kreis
Geht immer zu Grunde.
Eines vom andern
Im Wechselleben
Findet Genuß.
Und des Vergangenen
330 Ewiger Kreis
Durch deine Hauche
Wiederbelebet
Steht allenthalben
Um dich im Kreise.
Mutter Natur in
Eigenen Farben,
Eigenem Wirken,
Vielfach gewandelt.
Und aus den Lebenden
340 Manchfach tönenden,
Führt sie den einigen
Einklang dir zu;
Dir bringet alles
Unaltrigen Preis.
Morgen und Nacht,
Bliz und Gestöber,
Himmel und Aether,
Und der Erde Wurzeln
Wasser und Luft,
350 Und alle Körper,
Und alle Geister,
Keime und Früchte,
Pflanzen und Gräser,
Wurzeln und Kräuter,
Vieh und Geflügel,
Dazu der schwimmenden
Fische Gewimmel.
Sieh auf die Seele,
Die kaum athmende,
360 Matt ohnmächtige,
Die deines Libyens,
Deiner verehreten
Heiligen Stätten,

Mit heil'gen Gebeten,
Sorgend gedenkt;
Die der Materie
Wolke umfängt.
Doch dein Auge, Vater,
Scheucht die Materie.
370 Mein eignes Herz nun
Durch deine Sänge
Wohl aufgenähret,
Schärfet den Geist
Mit feurigem Regen.
Du erleucht' o König,
Aufleitende Lichter.
Wink, o du Vater,
Daß sie dem Körper
Einmal entflohen,
380 Nimmer zum Greu'l der
Erde sich senke.
Aber so lang ich
In des Materie —
Dürftigen Lebens
Fesseln noch weile,
Weid' es mit sanftem
Glücke mich, Seliger.
Nicht hindernd hauche
Sie mir, das Leben,
390 Mit trüben Sorgen
Des Geistes nagend,
Daß ich stets des Gottes
Winke bedenke,
Nicht in solcherlei
Je mich bewege.
Von wo ich geflohen
Durch dein Geschenk,
Aus heiligen Wiesen
Den Kranz dir flechte.

400 Dir bring' ich den Lobpreis
Der unbefleckten
Welten Regierer;
Dem weisen Sohn auch,
Und seiner Weisheit,
Den aus unnennbarem
Busen du gossest;
Und in dir bleibt er,
Aus dir gegangen,
Ob allem mit weisen
410 Hauchen zu walten;
Der alten Zeiten
Tiefe zu beherrschen,
Die Küsten der rauhen
Welt zu regieren.
Bis zu dem untersten
Grunde des Seyenden;
Irdischen Antheils,
Heiligen Seelen
Eingestrahlet;
420 Mühe zu lösen
Und auch die Sorgen
Blühender Sterblichen;
Schöpfer des Guten,
Scheucher der Schmerzen,
Ist es ein Wunder,
Daß der weltschaffende
Gott von dem eigenen
Werke das Unheil fernt?
Dieß, o der großen
430 Welt Beherrscher,
Zahlend dir nah' ich,
Gelübd' aus Thracien,
Wo ich drei Jahre
Wohnung gemacht
An dem Gebäude

Des Landesherrschers.
Dort trug ich Mühen,
Und trug die Wehen
Thränenerfüllte,
440 Tragend auf meinen
Schultern das Mutter-Geschlecht.
Die Erde troff vom
Schweiße der Glieder,
Welche dort kämpfeten
Tag um Tag.
Es troff das Lager
Von Thränen der Augen,
Die da weineten
Nacht um Nacht.
450 So viel Tempel, o Herr,
Für dich erbaut sind,
Für deine heiligen
Weihegebräuche,
Zu allen gieng ich
Hinsinkend, Flehender
Netzend den Boden
Mit Thaue der Augen,
Daß nicht die Reise
Eitel mir sey;
460 Die Götter fleht' ich
Und ihre Diener,
So viel in Thraciens
Fetter Ebne wahnen,
So viel dann jenseits,
Auf Chalcedons
Fluren regieren.
Die du mit englischem
Glanze gekrönet,
König, als deine
470 Heiligen Diener,
Und sie, die Seligen,
Nahmen mein Flehen,
Nahmen die Menge der
Mühen von mir.
Da nicht war mir
Mein Leben lieb mehr,
Wegen des Vaterlands
Aeußerstem Jammer,
Das aus dem Kummer
480 Du wecktest, o König,
Selbst, o Unalternder,
Herrscher der Welt.
Da schon die Seele
Mir wankte,
Da schon die Glieder
Zusammen mir sanken,
Stütztest du der Gelenke
Kraft mir noch;
Der elenden Seele
490 Muth einhauchend.
Du fandest der Mühen
Süsses Ende, o König,
Gabst dem Gemüthe
Von langer Schmerzen
Mühen Erathmung.
Das alles, Seliger,
Wahre den Libyern
Für eine lange
Reihe der Zeiten.
500 Zum Angedenken
Deines Erbarmens,
Und um der Seele die
Schreckliches duldete,
Gieb du dem Bittenden
Schuldloses Leben
Löse von Mühen,

Löse von Krankheit,
Löse von nagenden
Sorgen mich los.
510 Gönne das geistige
Leben dem Diener.
Nicht des irdischen
Reichthums Fülle
Spende mir, König,
Daß ich des Göttlichen
Nimmer vergesse.
Auch nicht die traurige
Armuth klebe mir
An den Gemächern;
520 Daß sie nicht nieder
Ziehe de[illegible] inn.
Denn be[illegible]e drücken
Zur Erde die Seele.
Beide bringen dem Geist
Vergessenheit seiner.
Wenn du nicht, Seliger,
Kräfte verleihest.
Ja Vater reiner
Weisheit Urquell,
530 Leucht' in den Geist
Aus deinem Schooße
Geistigen Strahl.
Blitz' in das Herz aus
Deiner Kraft
Der Weisheit Glanz.
Und hin zu dir
Den heiligen Pfad
Gieb mir als Zeichen
Gieb dein Siegel.
540 Die herznagenden
Geister des Stoffes,
Treibe vom Leben
Und vom Gebete mir.
Und bewahre den Körper
Unversehrt und unzugänglich
Schädlicher Krankheit.
Und erhalte den Geist
Unbefleckt, o Herr.
Ach nun trag' ich
550 Der dunklen Materie
Mackel an mir.
Mich hält Begier mit
Irdischen Fesseln:
Du bist Befreier,
Du bist der Reiniger,
Löse von Uebel,
Löse von Krankheit,
Löse von Fesseln mich.
Deinen Keim trag' ich,
560 Des edelgeschaffenen
Geistes Funken,
In der Materie
Tiefe versenkt,
Denn in die Welt
Hast du die Seele gesetzt,
Und durch die Seele
Hast du im Körper,
Den Geist, o König, gesäet,
Deiner Tochter erbarme dich,
570 Seliger!
Von dir kam ich nieder,
Der Erde zu dienen,
Doch statt zur Dienerin
Wurd' ich zur Sklavin.
Mit Zauberkräften
Umstrickte der Stoff mich,
Doch ist noch in mir
Die einzige Kraft

Verborgener Sehe,
580 Noch hat sie nicht alle
Kraft mir ausgelöscht.
Doch häufige Woge
Gießt sich von oben
Verblendend das Auge,
Das nach dem Gott sieht.
Erbarme dich, Vater,
Der bittenden Jungfrau,
Die oftmals schon
In geistigem Aufschwung
590 Aufwärts strebend
Des schädlichen Stoffes
Verlangen bezwang.
Du leucht', o König,
Nach oben den Blick.
Zünde den Strahl
Und zünde den Brand,
Den schwachen Keim
Mehr' in des Hauptes
Blüthe mir, Gott.
600 Setze mich, Vater,
In des Lichtes Stärke,
Des Lebentragenden,
Woran die Natur
Die Hand nicht legt
Von wannen nicht mehr
Die Erd' und der Parzen
Schicksalsfaden
Hinwegtreibt.
Laß und fliehe
610 Das tückische Werden
Deinen Diener.
Zwischen mich o Vater,
Und der Erde Gewirre,
Tret' in die Mitte das Feuer.
Wink o Erzeuger,
Winke dem Diener,
Nun die geistigen
Flügel zu spreiten.
Und schon trage das
620 Siegel des Vaters die
Bittende Seele.
Schrecken den feindlichen
Dämonen, die von
Der Erde Hölen
Aufspringend
Frevelnden Sturms auf die
Sterblichen stürmen.
Zeichen gieb deinen
Heiligen D[illegible]rn,
630 Die in den Tiefen
Der herrlichen Welt
Feurigen Aufgangs
Schlüsselbewahrer sind;
Daß sie des Lichtes
Thore mir öffnen.
Weil auf der eitelen
Erd' ich krieche.
Daß ich der Erde Theil
nicht sey.
Feuriger Werke
640 Gieb mir allhier
Zeugen die Früchte.
Wahrhafte Rede,
Und was in den Seelen
Die unsterbliche
Hoffnung nährt.
Es verdrießt mich
Des irdischen Lebens.
Hebet euch von mir
Kurzsichtigkeiten

650 Frevelnder Sterblichen.
Der Städte Macht,
Weg von mir alle
Süssen Verderben,
Unlustige Lust,
Wodurch die Seele
Angeködert
Sclavin der Erde wird.
Daß sie elendig
Der eignen Güter
660 Vergessenheit trinkt.
Bis sie zum schlechten
Theile sich hinsenkt.
Denn zwei Theile hat
Der schmeichelnde Stoff;
Wer von dem Tische
Darnach sich streckend
Des Süssen anrührt,
Wohl wird er weinen
Des bittern Theiles,
670 Wenn ihn das Feindliche
Zu sich reisset;
Denn das Gesetz der
Irdischen Nothwendigkeit
Gießt doppelt den Sterbli-
chen
Leben ein.
Das ungemischte
Das reine Gute
Ist Gott und das Göttliche.
Trunken vom süssen
680 Becher berührt' ich
Des Uebels Stand,
Stürzt' in die Quelle,
Und erkannte das Unheil,
Das epimethische.

Die Gesetze haß' ich
Die wandelbaren
Auf die sorgenfreie
Wiese des Vaters
Eil' ich und strecke
690 Flüchtige Füsse.
Flüchtig vor den doppel-
ten
Gaben des Stoffes.
Sieh auf mich, des Lebens
Geistiger Herrscher,
Sieh deine flehende
Seele auf Erden
Geistigem Aufschwung
Zu sich mühend.
Du leucht', o König,
700 Aufführendes Licht;
Gieb leichte Flügel,
Schneid' ab die Riemen,
Löse die Spange,
Der Doppelbegierden,
Womit die Seelen,
Natur, die tückische,
Zur Erde beugt.
Gieb mir des Körpers
Unheil entfliehend
710 Den schnellen Sprung
Zu deinen Höfen,
Zu deinen Busen.
Von dannen der Seele
Quell sich ergießt
Ein himmlischer Tropfe
Bin ich ausgegossen
Auf die Erde.
Gieb mich die flüchtige
Irrende gieb mich

720 Der Quelle wieder,
Von der ich ausfloß.
Verleih Vereinigung
Mit dem urzeugenden Lichte.
Gieb, daß ich von dir
Vater, beherrschet,
Mit dem Herrscherreihen
Heilig dir bringe
Geistige Lieder.
Gieb Vater, daß ich,
730 Dem Licht vereinigt,
Nicht mehr mich tauch' ins
Unheil der Erde.
Aber so lang' ich
In des Stoffgenährten
Lebens Fesseln bleibe,
Nähre mich, Seliger,
737 Süsses Geschick.

Ueber die Exegese

in

den areopagitischen Schriften.



1.

Was wir Mystik nennen ist ganz im Innern beschäftigt, mit innerlichen Erfahrungen, innern Gefühlen, Betrachtungen, Anschauungen. Von der leisesten und gewöhnlichsten Regung zum Guten bis hinauf zur Anschauung Gottes selbst ist der Mystiker als solcher immer in sich, und erfährt etwas Verborgenes und Geheimes, welches er mit Worten nur unzureichend zu schildern und in gewöhnlicher Sprache höchstens nur anzudeuten vermag. Doch muß er die heilige Schrift als einen Inbegriff göttlicher Aussprüche anerkennen, und wenn seine innern Erfahrungen göttlich seyn sollen, so müssen sie mit den Aussprüchen der Bibel zusammenstimmen, ja, da er die göttliche Eingebung der Schrift unbedingt annimmt, so muß jede Stelle der Schrift einen göttlichen Sinn für ihn enthalten. Dieß aber ist auf dem gewöhnlichen Wege historisch-grammatischer Auslegung nicht möglich; dieser bleibt die gewöhnliche Geschichte eben Geschichte, die Bilder der Dichter nimmt sie als poetischen Schmuck und setzt die Entzückungen der Propheten gleichfalls in diese Klasse, und wenn Gottes Aussprüche selbst vorkommen, so bemerkt sie immer dabei, daß sie nach Landesart und Sitte, nach dem Zeitalter und der Stufe der Bildung derjenigen, welche sie zunächst angiengen, gestaltet und eingerichtet seyen. Dadurch wird aber jeder mystische Sinn ausgeschlossen und indem die Ausleger eine große Gelehrsamkeit aufbieten, gelingt es ihnen alles Einzelne ziemlich vollständig deutlich zu machen, allen weitern Anspielungen und Andeutungen vorzubeugen, und jedes besondre Buch auf die Zeit und den Zweck zu beschränken, für welche und für welchen es geschrieben sey. Die gemeine Erfahrung andrerseits lehrt, daß jedes Buch seine besondre Stimmung, seine besondre Anlage erfordre, um

recht verstanden zu werden, und zugleich, je nachdem es ist, eine bestimmte Summe von Kenntnissen oder Erfahrung oder innerer Bildung voraussetze, um in seinem rechten Sinne gefaßt zu werden, und so aufgenommen, wie es aus dem Geiste des Verfassers hervorgieng. Wir lesen den Thucydides anders als Jünglinge und anders als Männer, und das Wort des Hugo Grotius über die verschiedne Art den Tacitus in verschiednen Altern zu lesen ist bekannt, so wie die Forderungen, welche Luther an den machte, der einzelne Bücher der heiligen Schrift wohl verstehen wolle. Gestehen wir doch selbst einigen ausgezeichneten profanen Büchern eine gewisse Unergründlichkeit zu, ich meine nicht dunkle, abstruse, mit Willen in Dunkelheit gehüllte, sondern gerade die klarsten lebendigsten, wie Homer und Shakspeare, und, wem wäre unbekannt, was in dieser Hinsicht über die klare unergründliche Tiefe der Meisterwerke der bildenden Kunst van Eyk's und Raphaels, ja anderer geringerer Meister jedem Liebhaber der Kunst keinesweges fremd ist. Müssen wir nun, um politische Schriftsteller zu verstehen, einen politischen Sinn in uns ausgebildet haben, um poetische einen poetischen, und erfordern Kunstwerke aller Art den Sinn der Kunst, so können wir fragen, welcher Sinn wohl dazu gehöre, welcher ausgebildet seyn müsse, um die Bibel, um diese Sammlung göttlicher Schriften zu verstehen. Viele geben auf diese Frage zur Antwort, ein kritischer und historischer, jener um ächtes und unächtes zu unterscheiden, dieser um sich in Lage und Zeit und Umgebung genau zu versetzen. Andre aber, welche nach den Lehren der Kirche und unsrer symbolischen Bücher die Schrift als von Gott eingegeben betrachten, sagen so: Wenn es zum Verständnisse jedes Werkes unumgänglich nöthig ist, daß wir uns dem Geiste des Schriftstellers ähnlichen, den wir verstehen wollen, in den biblischen Büchern aber Gott selbst als Schriftsteller redet, so wird zu ihrem Verständnisse wohl ein göttlicher Sinn nöthig seyn. Und wie bei profanen Büchern und

Werken die Erwerbung dieses Sinnes eine besondre Anlage und dann Lebenserfahrung und durch Studium erworbene Kenntnisse voraussetzt, so ist dieß auch bei der Bibel der Fall. Die Anlage zu ihrem Verständnisse ist allgemein, gebildet muß sie werden durch Lebenserfahrungen und Betrachtung und in Folge deren wird dem Strebenden eine eigne höhere Erleuchtung zu Theil, welche ihm über das auf gewöhnlichem Wege nicht zu verstehende befriedigenden Aufschluß giebt. Sie macht also das exegetische Talent zu einem praktischen, und knüpft es enge mit dem Leben selbst zusammen; und bis hieher muß wohl im Grunde jeder Christ mit dieser Ansicht zusammenstimmen; wie denn auch Luther in jenem Sprüchlein, das er in eine lateinische Bibel von 1483 schrieb, darauf hindeutet, wenn er sagt: Es ist kein Sträuchlein in der Bibel, wenn man's klopfet, das nicht einen güldenen Apfel gebe.

2.

Auch das mag man in gewissem Sinne noch annehmen, daß die Sprache selbst oft zu unbeholfen ist, um die innern Gefühle, um höhere Erfahrungen genau und geeignet auszudrücken, und daß zuletzt doch bei jedem Worte und Satze nur eigentlich das für den einzelnen Leser sey, was er daraus sich aneignet, was er dabei denkt. Bei den spätern Mystikern finden wir das sehr häufig, daß wenn sie von dem Punkte sprechen wollen, der uns gerade am meisten Aufschluß verspricht, wie sie nämlich zu dem eigentlichen Lichte und Schauen gekommen sind, sie plötzlich abbrechen und sich mit der Unaussprechlichkeit dieser Erfahrungen entschuldigen. Es ist aber keine Frage, daß bei diesem Gegenstande die größte Vorsicht angewandt werden muß, um sich nicht in leere, falsche und schädliche Träumereien zu verlieren. Das Wort wird immer müssen stehen bleiben und das Einzelne aus dem Ganzen des christlichen Sinnes müssen erklärt werden, und nur das mit diesem Uebereinstimmende haben wir als richtig und verbindlich anzusehen.

3.

Die allegorische und mystische Auslegung, so wie die historisch-kritische rationalistische gehen beide von Gründen aus, die an und für sich nicht zu verwerfen sind. Man kann sagen, daß wenn beide in ihrer einfachen und ächten Art zusammen angewandt werden, die rechte Exegese erst zum Vorschein komme. Beide sind aber selten, oder fast nie in ihrer Mitte stehen geblieben, sondern haben sich nach beiden Seiten mehr oder weniger zu Extremen verloren. Wenn die eine die innern geistlichen Erfahrungen zu besserm Verständnisse der Schrift benützte und sie aus denselben zu erklären versuchte, so konnte man ihr nicht unrecht geben; wenn sie aber die Schrift selbst offenbar nach einzelnen Erfahrungen und Träumen drehte und wandte, so fiel sie in den Fehler, den Werth derselben nach der Uebereinstimmung zu schätzen, welche sie mit ihren Erfahrungen zeigte. Wollte sich dieß nicht bequem aus der Bibel selbst nachweisen lassen, so nahm man zu einer geheimen Tradition der Eingeweiheten seine Zuflucht, und wo auch diese nicht mehr ausreichen wollte, nahm man eine fortdauernde neue Offenbarung des heiligen Geistes an, welche der ersten Offenbarung gleich stünde. Dadurch näherte man sich der Behauptung jener Juden, welche Schöttgen in der Vorrede zu seinen horis hebraicis et talmudicis anführt. Diese sagten: Glaube nicht, daß das geschriebene Gesetz der Grund unsres Glaubens sey, das mündliche Gesetz im Gegentheil ist dessen Grund, und auf das mündliche Gesetz ist der Bund der Israeliten mit Gott geschlossen worden, wie geschrieben ist 2 Mos. 34, 27.: „Denn nach diesen Worten hab' ich mit dir und Israel einen Bund gemacht." Und diese Worte des mündlichen Gesetzes sind der verborgne Schatz des heiligen Gottes. Denn ihm war wohl bekannt, daß die Israeliten einst Vertriebene unter den Völkern seyn würden, und

daß ihre Bücher von den Ungläubigen würden in ihre Sprache übersetzt werden; deshalb wollte er das mündliche Gesetz nicht schriftlich verfassen lassen. Denn auch die Völker werden nicht den Lohn empfangen, welcher dem Studium des Gesetzes verheissen ist, und der heilige Gott sagt zu ihnen: Alle, welchen meine Geheimnisse bekannt sind, werden Lohn empfangen. Obgleich aber in den letzten Jahrhunderten, wegen der Seltenheit rechtschaffner Männer sechs Theile des Talmuds (welche das mündliche Gesetz enthalten) sind aufgeschrieben worden, so werden ihn die Völker doch nicht in ihre Sprache übersetzen können, weil zu seinem Verständnisse eine ausführliche Erläuterung nöthig ist. Dieß ist doch wohl dieselbe Geheimthuerei, mit welcher der Areopagite eine besondere Begeisterung und Offenbarung zur Erklärung der unergründlichen heiligen Schrift erwartet, dieselbe Hinweisung auf die geheime Tradition gottbegeisterter Lehrer, welche den Sinn der biblischen Ausdrücke, als Gnadengabe, erfaßt hätten, dieselbe Sorge Ungeweiheten und Unwürdigen diesen Sinn nicht zu verrathen; davon zu schweigen, daß die katholische Kirche sich dieser Ansicht der Tradition bald bediente, um sich, die Kirche für die einzige kompetente Auslegerin auszugeben, wie denn die Concilien eine fortdauernde bestimmte Wirksamkeit des heiligen Geistes für sich in Anspruch nahmen, welche für die Kirche sogar eine legislative wurde.

Die rationalistischen Ausleger gehen von dem ganz richtigen Grundsatze aus, daß man die Sprachen der heiligen Urkunden, daß man die Sitten und Gebräuche zur Zeit ihrer Entstehung verstehen müsse, und überhaupt des ganzen gelehrten Apparates mächtig seyn müsse, der die Vorbedingung des Verständnisses aller in andrer Zeit und einem andern Lande geschriebener Werke sey. Dadurch bringen

sie denn die Bibel auf gleiche Stelle mit allen übrigen Büchern, sie weisen nach, wie alles in ihr so natürlich im Geiste jener Zeit zugehe, decken ihre Fehler und Uebereilungen und Widersprüche auf, und machen dem gemeinen Verstande alles so anschaulich und deutlich, daß man sich wundern muß, wie solch ein Buch seit Jahrtausenden solche Wirkungen gehabt haben könne, jeder Zeit passen, die Weisesten befriedigen und jeder Frage des Herzens die rechte Antwort geben; aber eben, daß sie es dem gemeinen Verstande deutlich machen wollen, das bringt sie auf ihre Abwege. Es ist ein anderes die Bibel als ein gewöhnliches Buch, als historische Quelle etwa zu betrachten, wo dann jene Ansicht gerade die rechte ist, und ein anderes sie als Religionsbuch anzusehen, auf das die ganze Christenheit angewiesen ist, wobei dann ganz andre Bedürfnisse zum Vorscheine kommen und befriedigt werden wollen, als die Fragen des Verstandes, ob alles äusserlich zu einander passe und ob man es sich aus Gründen befriedigend erklären könne. Aber mit diesem rationalistischen Sinne wird man sich immer vor dem Abwege eitler und leerer Schwärmerei hüten können und der Besitz des mystischen Sinnes, um ihn in Ermanglung eines andern Wortes so zu heissen, wird vor jenem Abwege behüten, der zum Profanen, Nüchternen und Halben führt.—

4.

Mystisches und Rationales ist in der Kirche immer neben einander hergegangen und vor dem Entstehen des Christenthums ist in Griechenland schon der Grund zu der nachherigen verschiednen Behandlung der heiligen Schriften gelegt worden. Wir können nicht besser sagen, als es Göthe im zweiten Theile der Farbenlehre folgendermassen ausgesprochen hat: „Die heilige Schrift bei der Selbstständigkeit, wunderbaren Originalität, Vielseitigkeit, Totalität, ja Unermeßlichkeit ihres Inhaltes, brachte keinen Maaßstab mit, wornach sie gemessen werden konnte;

er

er mußte von aussen gesucht und an sie angelegt werden, und das ganze Chor derer, die sich deshalb versammelten, Juden und Christen, Heiden und Heilige, Kirchenväter und Ketzer, Concilien und Päbste, Reformatoren und Widersacher, sämmtlich, indem sie auslegen und erklären, verknüpfen oder suppliren, zurechtlegen oder anwenden wollten, thaten es auf platonische oder aristotelische Weise, bewußt oder unbewußt, wie uns, um nur der jüdischen Schule zu erwähnen, schon die talmudistische und cabbalistische Behandlung der Bibel überzeugt."

Und wenn wir über Plato und Aristoteles zurückgehen, so finden wir, daß diese Theilung in der Natur des menschlichen Geistes selbst ihren Grund habe, daß bei der einen Hälfte der denkenden Menschen das Gefühl und Gemüth vorherrsche und sie in sich selbst zurück ziehe, bei der andern aber der Verstand seine Rechte geltend mache, und sich auf seine Weise zu befriedigen suche, so daß man wohl prophezeien kann, daß bei dem wiedererwachten Streite zwischen Gemüth und Verstand, Mystikern und Rationalisten keine Parthei, wie jede hofft, einen entschiednen Sieg davon tragen werde, sondern daß beide Grundanlagen eben nebeneinander beharren, und nach der Gestalt jeder Zeit sich immer in neue Formen begeben werden.

5.

Die allegorische Auslegung ist im Oriente entstanden, wo eine sehr bewegliche Phantasie und der Witz der Einbildungskraft leicht das sinnlich Erscheinende zu Bildern des Unsinnlichen macht, oder ein Sinnliches mit dem andern im bildlichen Ausdrucke verwechselt. Sodann finden wir, daß wenn irgendwo durch Philosophie und tieferes Nachdenken geistigere Ansichten sich bei gebildeteren Völkern verbreiten, diese Ansichten in frühere verehrte Werke hineingetragen werden, welche in sinnlich poetischer Unbefangenheit an dergleichen Ideen noch nicht gedacht hatten. Was die spätere Zeit als Höchstes in Speculation und Be-

trachtung anerkannte, das sollte den Meisterwerken der Nation nicht fehlen, und wo in sinnlichen Bildern gemeinere Ansichten sich kund gaben, sollten diese durch eine untergelegte Erklärung verfeinert werden, damit dem geliebten und verehrten Werke jeder Flecken genommen werde. Sinnlichen Bildern aber geistige Bedeutung unterlegen, heißt sie allegorisch erklären, und so wurde die allegorische Erklärung das Mittel zu dem angegebenen Zwecke, und diese Art der Erklärung wurde auf Homer und auf die Bibel angewandt. Da die Juden durch die babylonische Gefangenschaft vielfach zerstreut wurden, und aus der Beschränktheit des gelobten Landes herausgiengen, mußten sie allmählig die Ideen fremder Völker in den Kreis ihres Wissens aufnehmen. Späterhin fand sich eine große Anzahl dieses handelnden Volkes in der neuen Welthandelsstadt Alexandrien zusammen, wo wie die Schätze so die Ideen der ganzen gebildeten Welt zusammenfloßen. Und hier bildete sich in dem Bemühen das Neuere an die heiligen Urkunden zu knüpfen, jene allegorisirende Exegese aus, von welcher uns in den Werken des Philo ein so reicher Vorrath ist aufbehalten worden. Auf welche Art diese Exegeten bei ihrer Arbeit sich benahmen, mag eine längere Stelle aus dem Philo selbst klar machen, da es wohl besser ist, ihn selbst reden zu lassen, als seine Art in mangelhafter Schilderung anzudeuten, welche doch immer den Lesern ein anderes Bild giebt, als der Schildernde bezweckte. Wir wählen dazu seine Abhandlung von den Giganten, in einer Auslegung von Gen. VI, 1 — 4. —

6.

Da sich aber die Menschen begunnten zu mehren auf Erden und zeugeten ihnen Töchter. Es ist wohl der Mühe werth zu untersuchen, warum nach der Geburt des Noah und seiner Söhne unser Geschlecht sich zur Menge bildete. Die Ursache ist wohl nicht schwer anzugeben. Denn immer, wenn das Wenige erscheint, fin-

det sich das Gegentheil im reichen Maaße. Die treffliche Anlage des einen macht die schlechte der Vielen offenbar. Und da des Künstlichen und Wissenden, des Guten und Schönen wenig ist, offenbart es doch in seinem Erscheinen die im Dunkel liegende ungeheure Menge des Unkünstlichen und Unwissenden, des Ungerechten und durchaus Schlechten. Siehst du nicht, daß auch die eine Sonne im All die tausendfältige, tiefe auf Erde und Meer ausgegoßne Finsterniß erleuchtet und zerstreut. So sonderte denn auch natürlich die Geburt des gerechten Noah und seiner Söhne die vielen Ungerechten aus. Denn durch das Entgegengesetzte wird das Entgegengesetzte am deutlichsten erkannt. Kein Ungerechter zeugt überhaupt eine männliche Frucht in seiner Seele, sondern Weibliches zeugen sie, da sie von Natur unmännlich und gebrechlich sind, weibisch in ihren Gedanken als die nichts von der Tugend haben, welche nothwendig schöne und edle Früchte zeugen muß, sondern nur Sünde und Leidenschaften pflanzend, welche weibliche Keime haben. Deswegen wird von diesen Menschen gesagt, sie hätten Töchter gezeugt, und keiner von ihnen einen Sohn. Denn wie Noah, der nach dem vollkommenen, richtigen und männlichen λόγος lebt, Männliches zeugt, so ist von der Ungerechtigkeit der Menge durchaus klar, daß sie nur Weibliches zeuge. Denn unmöglich kann von Entgegengesetzten dasselbe gezeugt werden, sondern Entgegengesetztes.

Da sahen die Kinder Gottes nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren, und nahmen zu Weibern, welche sie wollten. Was andre Philosophen Genien nennen, pflegt Moses Engel zu heissen. Es sind Seelen, die in der Luft fliegen. Und möge niemand glauben, daß das Gesagte eine Mythe sey. Denn die ganze Welt muß durchaus beseelt seyn, so daß die ersten elementarischen Theile die ihnen eignen und zukommenden lebendigen Wesen enthalten, die Erde Thiere des Festlands, das Meer und die Flüsse Wasserthiere, das

Feuer Feuergeborne (welche, wie man sagt, häufig in Macedonien vorkommen), der Himmel die Gestirne. Denn auch diese sind Seelen durchaus unsterblich und göttlich, weshalb sie auch die Kreisbewegung haben, die der Bewegung des Geistes am nächsten verwandt ist. Denn ihr Geist ist der reinste. Nothwendig muß also auch die Luft voll lebender Wesen seyn. Diese aber sind für uns unsichtbar, da die Luft selbst mit unsern Sinnen nicht gesehen werden kann. Aber man kann nicht sagen, daß deshalb in der Luft keine Seelen seyen, weil sich das Gesicht die Gestalt der Seelen nicht vorstellen kann. Sie müssen nothwendig vom Geiste aufgefaßt werden, weil das Aehnliche von Aehnlichen gesehen wird. Müssen wir nicht sagen, daß alle Land und Wasserthiere von Luft und Hauch leben? Treten nicht bei verdorbener Luft pestartige Krankheiten ein, weil eben die Luft aller Beseelung Ursache ist. Und wenn sie unschädlich und unverderblich ist, wie sie bei Nordwinden vorzüglich zu seyn pflegt, trägt sie nicht, indem wir die reine Luft einhauchen zu erhöhtem kräftigern Leben bei? — Und ist es wahrscheinlich, daß das, wodurch andre Wasser- und Landthiere beseelt werden, selbst keinen Theil an den Seelen haben sollte? Im Gegentheile, wenn auch alles andre nichts lebendiges zeugte, so müßte es die Luft allein thun, da sie durch besondre Gnade vom Weltschöpfer die Saamen der Seele erhielt. Von den Seelen nun steigen einige in Körper herab, andre wollten nie mit einem Theile der Erde sich gemein machen. Dieser nun, die geweiht und zum Dienste des Vaters bestellt sind, pflegt sich der Weltschöpfer als Diener und Gehülfen zur Verwaltung der sterblichen Dinge zu bedienen. Die andern aber, die in den Körper, wie in einen Fluß niedersteigen, werden zuweilen von dem Strudel des mächtigsten Wirbels hingerissen und untergetaucht; zuweilen aber können sie gegen die Gewalt des Stromes streben, tauchen erst schwimmend auf, und fliegen dann dorthin wieder zurück, von wannen sie ausgegangen sind. Das sind die Seelen

derer, die gleichsam nach oben philosophiren, die vom Anfange bis zum Ende bedenken, daß das Leben mit den Körpern sterbe, damit sie das unvergängliche, unkörperliche Leben bei dem Unvergänglichen und Ungezeugten erlangen. Die Untergetauchten aber sind die Seelen der andern Menschen, die auf Weisheit nicht Rücksicht nehmen, sich unbeständigen zufälligen Hauchen hingeben, von denen keiner zu dem Besten in uns der Seele oder dem Geist aufführt, sondern alle zu dem uns verwandten todten Körper, oder zu noch Seelenloserem als dieser, Ruhm nämlich und Schätze und Herrschaft und Ehre, und was sich sonst von denen, welche nie in die wahren Güter geschaut haben, im Betruge falscher Meinung gebildet und vorgespiegelt wird. Bedenkst du, daß Seelen, Dämonen, Engel nur verschiedne Namen sind, aber ein und derselbe Gegenstand, so wirst du die schwerste Bürde abergläubischer Furcht ablegen (δεισιδαιμονίαν). Wie die Menge von guten und bösen Dämonen redet, und eben so von Seelen, so desgleichen von Engeln; indem sie diejenigen, welche gut genannt werden, für Gesandten der Menschen, zu Gott ansieht und Gottes zu den Menschen, unversehrt und heilig, wegen dieses tadellosen, allschönen Dienstes; die andern dagegen, wirst du mit Recht für unheilig und des guten Namens unwürdig halten.

Meiner Aussage stimmt bei, was von dem Dichter in diesem Gesange gesagt ist: Er sandte gegen sie den Grimm seines Zornes, Grimm und Zorn und Plage, eine Sendung durch die bösen Engel. Dieß sind die bösen, die sich den Engelnamen anmaßten, die der richtigen Vernunft (λογȣ) Töchter, Kenntnisse und Tugenden nicht kennen, nach den sterblichen Lüsten, den Erzeugnissen sterblicher Menschen rennen, die keine ächte Schönheit mit sich haben, welche durch den Verstand (διανοίᾳ) allein geschaut wird, sondern eine unächte Wohlgestalt, durch welche die sinnliche Wahrnehmung getäuscht wird. Nicht alle nehmen sie Töchter, sondern einige haben sich diese, andere andre

aus tausenden erwählt, einige durch's Gesicht, andre durch's Gehör, diese durch den Geschmack und den Bauch, und durch das unter dem Bauche, einige auch durch das Entfernteste strebten nach ihren verschiednen Begierden. Denn nothwendig sind die Wahlen verschiedner Begierden auch verschieden, indem dem einen dieß, dem andern jenes zusagt. Unmöglich ist aber, daß in solchen der Geist Gottes bleibe und ewig beharre, wie der Gesetzgeber selbst offenbart; denn er sagt: Mein Geist wird bei diesen Menschen nicht ewig bleiben, denn sie sind Fleisch. Er bleibt wohl auf eine Weile, aber er bleibt nicht auf immer bei uns, der Menge. Denn wer ist so verstandlos (ἄλογος) und seelenlos, daß er mit Willen, oder ohne Willen nicht zuweilen an das Beste dächte? Denn auch die frevelhaftesten Menschen fliegt oft plötzlich ein Gedanke an das Schöne an; ihn aber ergreifen, ihn bei sich bewahren können sie nicht. Denn sofort geht er hinweg und verläßt diese Hausgenossen, zürnend darüber, daß sie Gesetz und Recht verjagen, und kommt nur zu ihnen, um sie zu strafen, daß sie für Schönes Häßliches gewählt haben. Geist Gottes wird er genannt, in einem Sinne, als Luft, die über die Erde fließt, als drittes Element, das auf dem Wasser schwebt, von welchem er bei der Weltschöpfung sagt: Der Geist Gottes schwebete über dem Wasser. Denn die erhobene Luft, strebt als leicht nach oben, und bedient sich des Wassers zur Basis. In anderem Sinne ist er (der Geist) die vollkommene Wissenschaft, deren jeder Weise, wie sich das ziemt, theilhaftig wird. Das offenbart sich, wenn er (Moses) von dem Bildner und Künstler des Werkes am Heiligen spricht, Gott rief dem Bezaleel und erfüllte ihn mit dem Geiste Gottes, mit Weisheit und Verstand und Erkenntniß und allerlei Werk. Durch dieß Gesagte wird genau definirt, was Geist Gottes ist. Von gleicher Art ist auch der Geist des Moses, welcher die siebenzig Aeltesten besucht, daß sie sich auszeichnen vor den andern, und besser werden, und die nicht wahr-

haft Aelteste werden dürfen, wenn sie nicht jenen allweisen Geist dahin genommen haben. Denn es wird gesagt, ich will von dem Geiste nehmen, der auf dir ist und will ihn auf die siebenzig Aeltesten legen. Aber denke dir diese Hinwegnahme ja nicht als eine Sonderung und Trennung, sondern etwa wie die Hinwegnahme, die sich beim Feuer ereignet; welches, wenn man auch tausend Fackeln daran angezündet, keineswegs verringert, in gleichem Zustande bleibt. Von gleicher Art ist die Natur der Wissenschaft. Denn wenn diese ihre Schüler und Bekannten zu Erfahrenen gemacht hat, ist sie doch um keinen Theil verringert. Ja oft erhält sie Zuwachs, wie man das auch von Quellen sagt, aus denen geschöpft wird. Denn auch von diesen sagt man, daß sie dann süsser werden. Die fortdauernden Gespräche, welche Nachdenken und Uebung veranlassen, wirken eine vollständige Vollkommenheit. Wenn Mosis eigner Geist, oder eines andern Gewordenen einer so grossen Menge von Bekannten hätte sollen mitgetheilt werden, so hätte er sich wohl, in so viel Theile getrennt, vermindert. Nun ist aber der auf ihm ruhende Geist der weise, der göttliche, untheilbare, untrennbare, der herrliche, der allenthalben alles erfüllt, der, wenn er nützend sich andern mittheilt, keinen Schaden leidet, der, wenn er sich mittheilt, nichts von seinem Verstand, seiner Erkenntniß und Weisheit verliert. Der göttliche Geist kann also wohl in der Seele bleiben, aber unmöglich kann er darin beharren, wie wir gesagt haben. Was wundern wir uns darüber, da ja auch durchaus kein anders Besitzthum fest und beharrlich ist, da ja die menschlichen Dinge ewig wanken und sich wechselnd neigen, und immer und immer andere Veränderungen in sich aufnehmen. Die Hauptursache der Unwissenheit aber ist das Fleisch und der Umgang mit dem Fleische, wie er selbst gesteht, wenn er sagt, weil sie Fleisch waren, konnte der göttliche Geist nicht in ihnen bleiben. Auch Heirath, Kindererziehung, Anschaffen des Nothwendigen, Ruhmlosigkeit und Armuth, Privat und öffentliche

Geschäfte und tausend andres machen, daß die Weisheit verwelkt, ehe sie geblüht hat. Aber nichts ist ihr so hinderlich, als die Natur des Fleisches. Denn diese liegt als eine Grundlage der Unwissenheit und Unkenntniß und zwar als die erste und größte zu Grunde, auf welche jedes einzelne der erwähnten aufgebaut ist. Denn die Seelen, die körperlos und fleischlos sind, und in diesem Schauplatze des Alls weilen, genießen göttlicher Anschauungen und göttlicher Töne, nach welchen unersättliche Liebe in ihnen ist, indeß niemand sie hindert. Die aber die schwere Bürde des Fleisches tragen, können beschwert und gefesselt nicht aufwärts blicken nach den himmlischen Kreisen, sondern den Nacken mächtig niedergezogen, wurzeln sie wie die Vierfüssigen an der Erde. Deshalb spricht der Gesetzgeber, da er die ungesetzliche und unerlaubte Vertraulichkeit und Umgang aufheben wollte, so: Der Mensch, der Mensch soll sich nicht zu seiner nächsten Blutsfreundin thun, ihre Schaam zu blößen, denn ich bin der Herr. Wie könnte man mehr zur Verachtung des Fleisches und des dem Fleische angehörigen auffordern, als auf diese Weise? Und er warnt nicht nur davor, sondern er spricht auch mit Sicherheit aus, daß der wahre Mensch nie freiwillig zu den freundschaftlichen und genauen Lüsten des Körpers sich naht, sondern, daß er immer auf Entfernung von ihnen denkt. Und daß er zweimal, nicht nur einmal sagt, der Mensch, der Mensch, ist ein Zeichen, daß er darunter nicht den Menschen aus Körper und Seele, sondern den verstehe, der die Tugend besitzt. Denn das ist jener wahrhafte Mensch, von dem einer von jenen alten, am Mittage eine Laterne anzündend, dem fragenden sagte: er suche einen Menschen. Daß man aber nicht zu allem Häßlichen des Fleisches gehen solle, hat einen nothwendigen Grund. Denn einiges ist zuzulassen, wie jenes Nothwendige, das wir gebrauchen, um ohne Krankheit und gesund leben zu können; das Ueberflüssige aber ist zum Geyer zu schicken, als von welchem die Begierden entzündet wer-

den und alles Tugendhafte in einem Anfalle verbannen. Nicht nach allem also, was dem Fleische lieb ist, sollen die Begierden aufgeregt werden. Denn die ungezähmten Lüste, wenn sie auch oft nach Hundeart sich anschmeicheln, beißen oft, indem sie sich umkehren, unheilbar. Wenn wir also die Genügsamkeit, welche der Tugend Freundin ist, uns aneignen und sie den Bedürfnissen des Körpers vorziehen, so besiegen wir den unzähligen Haufen erbitterter Feinde. Wenn auch einmal die Umstände mit Gewalt fordern sollten, daß wir mehr als das Gemessene und Taugliche nehmen sollen, so laßt uns nicht hinzugehen. Denn er sagt, er wird nicht hinzugehen, seine Schaam aufzudecken. Es ist der Mühe werth, zu enthüllen, was das sey. Oft hatten welche, die keine Güter erworben hatten, reichen Ueberfluß; andre, die nach Ruhm nicht strebten, wurden öffentliches Lobes und Preises gewürdiget; und solchen, die nicht die geringste Kraft hofften, kam die größte Stärke zu. Diese alle mögen lernen, daß niemand im Geiste zu so etwas hinzugehen soll; das heißt es nicht bewundern, es übermäßig anstaunen, und jedes derselben nicht nur für ein Gut, sondern auch für das größte Uebel halten, Schätze, Ruhm und Körperkraft. Denn den Geizigen ist der Zugang zum Gelde, den Ruhmliebenden zum Ruhme, den Kampf und Turnlustigen zur Stärke gemäß. Sie haben das Bessere der Seele den schlechteren Seelenlosen hingegeben. Die aber in sich sind, die unterwerfen diese glänzenden und beneideten Aussenwerke des Glückes, dem Geiste als dem Führer, sie aufnehmend zur richtigen Anwendung, wenn sie zu ihnen kommen, wenn sie ferne von ihnen sind, nicht zu ihnen gehend, als welche auch ohne diese Güter glücklich seyn können. Wer aber sich ihnen nähert und auf ihrer Spur gehen will, der füllt die Philosophie mit schändlichem Wahne, weswegen gesagt wird, daß der die Schaam aufdecke. — Denn sollte die Schmach derer nicht klar und deutlich seyn, die sich Weise nennen, indeß sie die Weisheit verkaufen und um gerin-

gen Preis verschleudern, wie die, welche Marktwaaren anbieten, nun mit kleinem Vortheil, dann mit süssen und einladenden Worten, dann auf unsichere, jeder Stütze ermangelnde, Hoffnung, und mit Versprechungen, die sich von Träumen in nichts unterscheiden? Was hinzugesetzt wird: Denn ich bin der Herr, ist vortrefflich und zu herrlicher Belehrung gesagt: Denn er sagt: Vergleiche doch, o Lieber, das Gute des Fleisches mit dem Gute der Seele und dem Gute des Alls. Das des Fleisches ist vernunftlose Lust, das der Seele und des Alls ist der Geist, der Gott des Ganzen. Eine täuschende und ungemeine Vergleichung, so daß sie durch die nahe Aehnlichkeit betrügen könnte; als wenn einer sagen wollte, Seelenloses sey gleich dem Beseelten, Vernunftbegabtes gleich dem Unvernünftigen, Geordnetes dem Ungeordneten, Ueberflüssiges dem Passenden, Finsterniß dem Lichte, Tag der Nacht und alles Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten. Wenn auch dieß erwähnte, dadurch, daß es alles ein Gewordenes ist, (gewissermassen) Gemeinschaft mit einander und Verwandtschaft zu einander hat, so ist doch Gott nicht einmal dem Besten der gewordenen Wesen ähnlich. Denn alles Gewordene ist passiv, er ist aber ungezeugt und ewig wirkend. Schön ist, die von Gott bestimmte Ordnung nicht zu verlassen, in welcher alle, die in ihr eingereihet sind, trefflich seyn müssen, nicht freiwillig zu der unmännlichen zerbrochenen Lust hingehend, welche den Freunden schadet, den Feinden nützt. Denn sie hat eine sonderbare Natur. Welchen sie die ihr eigenthümlichen Güter mittheilen will, die straft sie gerade; denen sie sie wegnimmt, denen nützt sie am meisten. Sie schadet, wenn sie giebt, sie nützt und segnet, wenn sie wegnimmt. Wenn also, o Seele, dich einer von den Zauberreizen der Lust zu sich ruft, beuge dich weg von ihm, wende den Blick ab und blicke auf die ächte Schönheit der Tugend, und beharre in diesem Anblicken, bis das Verlangen dich erweichet und wie ein Magnet dich anzieht, dich näher führt, und dich an das Ersehnte knüpft. Und dieß: ich

bin der Herr; ist nicht allein so zu verstehen, als ob er sagte, ich bin das Vollkommene und Unvergängliche und wahrhaft Gute, und wer sich an mich hält, der verläßt das Unvollkommene und was am Fleische klebt, sondern auch so, als ob er sagte: Ich bin der Herrscher, der König und Regent. Wenn die Anführer zugegen sind, dürfen die Untergebenen, wenn die Herren, die Knechte nichts Uebels thun. Denn wenn die Strafenden nahe sind, werden die unter ihnen, welche der Einsicht nicht fähig sind, durch die Furcht bei Vernunft gehalten. Denn Gott ist nahe, da er alles erfüllt, so daß wir ihn, der alles überschaut und allenthalben nahe ist, vorzüglich verehren müssen, und wenn wir es nicht thun, so werden wir wenigstens vorsichtig die unbewegliche Kraft seiner Herrschaft das Furchtbare und Unausweichliche seiner Strafen ehren, indem wir bedenken, welcher züchtigenden Macht er sich bedienen kann, und werden uns vom Unrechte sondern, damit der göttliche Geist der Weisheit nicht leicht von uns sich trenne und entferne, sondern lange Zeit bei uns bleibe, wie er auch bei dem weisen Moses blieb. Denn dieser hat die friedlichsten Verhältnisse, stehend oder sitzend ist ihm keineswegs Veränderung oder Bewegung natürlich. Es heißt: Moses und die Lade bewegten sich nicht, entweder weil der Weise unzertrennlich ist von der Tugend, oder weil die Tugend nicht beweglich und der Tugendhafte nicht veränderlich ist, sondern beide in der Festigkeit der rechten Vernunft stehen. Anderswo heißt es dann: Stehe hier bei mir: Es ist dieser Ausspruch dem Propheten mitgetheilt worden, die Ruhe und Stille bezeichnend, welche unveränderlich bei dem ewig unveränderlich stehenden Gotte herrscht. Denn nothwendig muß, was an einen fehlerfreien Maaßstab gelegt wird, gerade werden. Deshalb scheint mir auch allzugroß jener Stolz (Jothor ἐπίκλησιν Ἰοθόρ), welcher von der unverrückten und immer gleichen, immer eben so und gleich gegen alles sich verhaltenden Willenskraft des Weisen zum Erstaunen bewegt ist, unwillig zu seyn

und so zu fragen: Warum sitzest du allein? Denn wenn jemand den fortdauernden Krieg im Frieden sieht, der nicht gegen Völker und Gegenden und Städte geht, sondern auch gegen die Häuser, ja gegen den einzelnen Menschen; ja den unaussprechlichen und schweren Sturm in den Seelen, der von dem stärksten Verderben der Dinge des Lebens immer angefacht wird, so wundert er sich natürlich, wie einer mitten im Sturme der Stille und mitten im strudelnden Brausen des Meeres der Ruhe genießen kann. Nun siehst du auch ein, warum nicht einmal der Hohenpriester, die Vernunft, welche immer an den heiligen Dogmen bleiben und mit ihnen sich beschäftigen kann, die Freiheit hat, zu jeder Zeit zu ihnen zu nahen, sondern kaum einmal jährlich. Denn das ausgesprochene Wort ist nicht sicher, weil es zur Zweiheit wird. Ohne Stimme allein mit der Seele das Seyende schauen ist das Sicherste, weil es in in der ungetheilten Einheit steht. Wie nun in den Vielen, das heißt, in denen, welche viele Zwecke des Lebens sich vorsetzen, der göttliche Geist nicht bleibt, wenn er auch eine kleine Zeit sich zu ihnen wendet, und nur der einen Gestalt (εἴδει) der Menschen erscheint, die alles was auf's Werden Bezug hat, ausgezogen hat, auch die innersten Verhüllungen und Schleier der Vorstellung (δόξης) und mit sorgenfreiem nacktem Sinne (διανοίᾳ) zu Gott hinstrebt; so errichtet Moses ausser dem Lager und dem körperlichen Heere sein Zelt, das heißt, er stellte seine unbewegte Kraft der Erkenntniß (γνώμην) auf, fieng an sich vor Gott niederzuwerfen, und indem er in die Finsterniß, in den unsichtbaren Ort hineintritt, bleibt er daselbst und vollendet die heiligsten Weihen. Und er wird nicht nur ein Myste, sondern auch ein Hierophante der heiligen Weihen und ein Lehrer des Göttlichen, welches er denen vorträgt, welche gereinigte Ohren haben. Bei ihm ist nun immer der göttliche Geist, der ihn immer auf dem rechten Wege leitet. Von den andern, wie schon gesagt, sondert er sich schnell, und vollendet ihr Leben in hundert und zwanzig

Jahren. Denn es heißt: Ihre Tage werden seyn hundert und zwanzig Jahre. Auch Moses nachdem er eben so viele Jahre gelebt hatte, gieng aus dem sterblichen Leben. Wie kommt es nun, daß die Schuldbelasteten gleich lange Zeit leben mit dem allweisen Propheten? An diesem Orte genügt zu sagen, daß, was gleichen Namen hat, deshalb nicht ganz gleich ist. Oft können ganz verschiedne Arten, Schlechtes und Tugendhaftes, gleiche Zahlen und Zeiten haben, wenn sie gedoppelt aufgeführt werden, ob sie gleich die getrenntesten und weit entferntesten Kräfte haben. Die genauere Erläuterung der hundert und zwanzig Jahre verschieben wir auf die vollständige Ausführung des Lebens des Propheten; wenn wir geschickt seyn werden, seinen geheimen Sinn zu enthüllen. Nun zu dem in unsrer Stelle folgenden: Es waren auch zu den Zeiten Tyrannen (γίγαντες) auf Erden. Hier möchte vielleicht einer glauben, der Gesetzgeber deute auf jenes hin, was von den Poeten über Giganten ist gefabelt worden, da es doch so weit als möglich von allen Fabeln entfernt ist, und auf den reinen Spuren der Wahrheit selbst geht. Deswegen hat er auch die gerühmten und zierlichen Künste der Materei und Bildnerei aus seinem Staate vertrieben, welche die Natur des Wahren nachlügen, und durch die Augen den leichtverführbaren Seelen Täuschung und Trug vorkünsteln. Durchaus von keiner Gigantenfabel ist die Rede bei ihm; sondern das will er dadurch andeuten, daß einige Menschen irdisch, andere himmlisch, andere göttlich sind. Irdisch sind diejenigen, die den Lüsten des Körpers nachjagen, deren Genuß und Theilnehmung begehren, und allem dem nachstreben, was jeder einzelnen Lust zur Sättigung dient. Himmlisch sind die Künstler, die Wissenschaftlichen, die Freunde des Studiums. Denn unser himmlischer Theil ist der Geist. Der Geist bekümmert sich um den Kreislauf alles Himmlischen, schärft und wetzet auch alle andren Künste und übt und festiget sich im Geistigen. Göttliche Menschen aber sind die Priester und Propheten,

die nicht darnach trachten am weltlichen Staate Theil zu nehmen, und Erdenbürger zu werden, die über alles Sinnliche hinausragen, in die geistige Welt übergehen und dort wohnen, eingeschrieben in den Staat der unvergänglichen, unkörperlichen Ideen. Abraham nun, so lange er in der Chaldäer Lande und Meinung blieb, und noch sein Name Abram nicht geändert war, war ein himmlischer Mensch, die Natur des Himmels und Aethers erforschend, ihre Erscheinungen und Ursachen und anderes ähnliche philosophisch betrachtend; weshalb er auch von dieser Beschäftigung seinen Namen erhielt. Denn Abram ist verdollmetscht: Vater der Höhe, der Name des alles hohe und himmlische beobachtenden Geistes; der Vater unsrer zusammengesetzten Natur aber ist der Geist, als der bis zum Aether und noch weiter sich ausdehnt. Wenn er aber eine höhere Stufe erreicht, wird sein Name verändert, er wird ein göttlicher Mensch, nach dem ihm gegebenen Ausspruche: Ich bin dein Gott, sey wohlgefällig vor mir und werde untadelich. Wenn nun der Gott der Welt ein einziger Gott ist, und nun aus besonderer Gnade vorzugsweise sein Gott, so muß nothwendig er selbst göttlich (θεός) seyn. Denn Abraham ist verdollmetscht: Vater des auserwählten Tones, das ist, der Verstand des Tugendhaften. Denn er ist auserwählt und gereinigt und der Vater der Stimme, mit welcher wir zusammentönen. Ein solcher aber fällt dem einzigen Gotte zu, wird dessen Nachfolger, und richtet gerade den Pfad seines ganzen Lebens, indem er sich des wahrhaften Weges des einzigen Königs und Allherrschers bedient; nach keiner Seite hin abweichend und sich abwendend. Die Söhne der Erde aber gehen aus ihrem Verstande heraus und graben auf die seelenlose, unbewegliche Natur des Fleisches. Denn sie wurden beide ein Fleisch, wie der Gesetzgeber sagt. Die beste Münze haben sie verfälscht, die eigentliche und bessere Ordnung verlassen, sind zur schlechten und entgegengesetzten übergegangen, und Nimrod hat dieß Thun angefangen. Denn der Gesetzgeber sagt: dieser fieng an ein Ty-

rann zu werden auf Erden. Nimrod ist verdollmetscht: Ueberlaufen. Denn es gefiel der unglückseligen Seele nicht auf keiner von beiden Seiten zu stehen, sondern sie trat zu den Feinden und nahm die Waffen gegen die Freunde und offen auftretend kämpfte sie gegen sie. Deshalb heißt das Königreich Nimrods Babylon, welches Wort, Versetzung bedeutet, und mit Ueberlaufen verwandt ist, der Name dem Namen, die Sache der Sache verwandt. Denn jeder Vorsatz zum Uebergehen ist eine Veränderung und Versetzung der Erkenntniß, und es folgt daraus, daß nach dem heiligsten Moses der Schlechte heimathlos und standlos ist, wankend und flüchtig, und also ein Ueberläufer; der Tugendhafteste aber ein beständigster Mitstreiter. Hiemit sey denn für jetzt genügend von den Giganten gesprochen. —

7.

Auf solche Weise allegorisirt und erklärt Philo und wir haben diese Stelle besonders auch deshalb gewählt, weil sie so manche mystische Ideen enthält, die in spätere Schriftsteller übergeflossen sind, und in ähnlicher Wendung sich bei den Neuplatonikern wieder finden, wie denn sein Unterschied zwischen irdischen, himmlischen und göttlichen Menschen eigentlich der ganzen späteren Mystik zu Grunde liegt. Die Art seiner Exegese aber ist so wenig ohne Wirkung und dauernden Einfluß geblieben, daß wir vielmehr in allen Jahrhunderten bis auf die Reformation fast nur sie oder eine ihr ähnliche finden. Zu geschweigen, daß selbst im neuen Testamente Paulus verschiedentlich von ihr Gebrauch macht, so versteht schon Barnabas unter dem, was er γνῶσις oder Verständniß des geheimen Sinnes der Schrift nennt, nichts anders als die Kenntniß des allegorischen Sinnes und die Fertigkeit denselben zu finden. Wenn er das Land, wo Milch und Honig innen fleußt, mit dem Glauben der Christen vergleicht, oder vielmehr denselben durch dieß Bild angedeutet sieht, den Menschen mit dem Lande vergleicht, weil Adam aus Erde

gemacht ist, die Christen aber mit dem Lande voll Milch und Honig, weil sie durch den Glauben eine kindliche Gestalt angenommen haben, so sieht man leicht, daß er ganz in dieser philonischen Erklärungsart befangen war und daß auch seine Leser daran mußten gewöhnt seyn. Wir bemerken in Bezug auf den Areopagiten, daß Barnabas häufig Stellen des alten Testamentes so zitirt, daß sie weder mit dem Urtexte noch mit der Uebersetzung der Siebenzig übereinkommen, wie er auch manches aus dem Pentateuche aufführt, was sich nun darin nirgends finden läßt. Aehnliches werden wir bei Dionysius finden, und wenn Barnabas seine Anführungen aus Apokryphen oder aus der Tradition schöpfte, so nahm Dionysius die Stelle wie er sie fand und gestaltete sie nur anders nach seinem Bedürfnisse.

8.

Dieselbe Exegese findet sich bei dem Klemens von Rom. Wir bemerken, daß er oft mehrere Stellen der heiligen Schrift zusammenfaßt und als eine giebt, daß er zuweilen in seinen Anführungen nur den Sinn, nicht die Worte der zitirten Stelle anführt, oder andre Worte für die im Texte stehenden gebraucht. Wenn er den purpurnen Strick, an welchem die Kundschafter bei der Rahab sich retteten, als ein Vorbild auf das befreiende Blut Christi ansieht, so erkennt man darin seine ganze allegorische und typische Erklärungsart.

Wenn diese beiden Väter keinen Einfluß auf den Areopagiten gehabt haben, so hatte ihn doch höchstwahrscheinlich der berühmte vielgelesene Klemens von Alexandrien. Es finden sich zwischen beiden viele Berührungspunkte. So hat Klemens schon alle Bücher alten und neuen Testamentes, auch die Apokryphen gebraucht, wie wir dieß gleichfalls bei dem Areopagiten finden. So ist ein Hauptbestandtheil seiner berühmten γνῶσις jene Kunst den geheimen Sinn der heiligen Schrift zu entziffern, für deren Erfinder man Klemens und Petrus, Johannes und Jakobus

kobus ausgiebt. Eben wie Dionysius führt auch er apokryphische Schriften an, denen er volle Auktorität beimißt und behauptet die ganze heilige Schrift habe einen allegorischen Sinn, welche Behauptung er mit Stellen des alten und neuen Testamentes selbst beweiset. Er hat auffallend die exegetische Art des Philo nachgeahmt und manche Gründe angegeben, um derentwillen sich die Schrift auf geheime Art ausdrücke. Er meint sie habe dieß theils gethan, um unsre Aufmerksamkeit zu reitzen, theils um zu verhindern, daß nicht alle, sondern nur die Auserwählten den eigentlichen Sinn einsähen, theils um den griechischen Philosophen zu zeigen, daß sie von der Zukunft des Herrn und von seiner geheimen Lehre nichts wüßten, weil diese Philosophen die älteste parabolische Art sich auszudrücken nicht zu deuten verstanden. Der Wortsinn, fügt Klemens hinzu, kann blos den Anfangsglauben wirken, indeß der allegorische Sinn zur γνῶσις führt. So konnte Klemens, was er in den Philosophen dem Christenthum ähnliches fand, alles aus dem alten Testamente nachweisen.

9.

Eine Zwischenbemerkung, welche auf das Zeitalter des Dionysius Bezug hat, machen wir hier, da von der Exegese der ältesten Väter die Rede ist. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß diese ältesten Väter die Briefe und Evangelien des neuen Testamentes noch nicht gehabt haben, da sie alle christlichen Dogmen, die sie berühren, von der Natur Christi, von seiner Auferstehung, von der Abschaffung des mosaischen Gesetzes durch ihn bloß durch allegorische Erklärungen des alten Testamentes beweisen. Erst bei Klemens von Alexandrien finden wir, wie gesagt, die Anführung der sämmtlichen Bücher des neuen Testamentes, woraus denn der Schluß auf die areopagitischen Schriften, welche alle neutestamentliche Bücher ohne Ausnahme kennen, sich von selbst ergiebt. —

10.

Bei Tertullians Ausspruch gegen den Marcion, (der gesagt hatte, es dürfe etwas von Gott nicht geglaubt werden, weil es unglaublich und thöricht sey) eben deshalb müsse man es glauben, weil es unglaublich und thöricht sey, muß man unwillkührlich an die areopagitische Vorstellungsart von Gott per negationem oder ablationem denken. Eben so, wenn er sagt: Gottes Sohn ist geboren. Wir schämen uns dessen nicht, eben weil es zur Schaam auffordert; Gottes Sohn ist gestorben, ganz glaublich; weil es thöricht ist; er ist begraben, auferstanden; gewiß, weil es unmöglich ist.

Auch Origenes erinnert uns ganz an Dionysius durch den Grundsatz: Die verborgenen Ursachen und Gründe der göttlich offenbarten Dogmen durch die Philosophie zu erkennen und zu zeigen sollten nicht alle Christen, sondern nur die unternehmen, welche weiser und einsichtsvoller seyen, als der Haufe; solche, welche mit eigenthümlichen Gaben des heiligen Geistes erfüllt wären, und durch ihn Weisheit und Erkenntniß erlangt hätten. Denn das zum ewigen Heile nöthige sey auf's klarste für alle Christen in der heiligen Schrift vorgetragen.

Und hier erinnern wir noch an die Stelle in der praeparatio des Eusebius XI, 21. wo die im Areopagiten so oft vorkommende Phrase steht; der Vater sey keine ὀσία sondern ἐπέκεινα τῆς ὀσίας, deshalb, weil diese Stelle ganz jene negative Erklärung des Wesens Gottes einschließt.

11.

Justinus, gleichfalls der allegorischen Exegese ergeben, führt den Josephus und Philo als weiseste Männer an, zugleich lebte er zu einer Zeit in Alexandrien, wo dort Klemens und Pantaenus die ganze philonische Art zu interpretiren übten. Auch von Athenagoras wissen wir, daß er Stellen des alten Testamentes nach seinem Bedürfnisse wendet und dreht, um, was er anderswo gelernt oder selbst erdacht, in sie hinein zu tragen.

12.

So war denn in jenem Jahrhunderte, in welchem der angebliche Dionysius auftrat, die allegorische Exegese etwas gewöhnliches, von ältern Zeiten überliefertes, als recht anerkannt und er bedient sich derselben auch ohne Anstand, und als einer Erklärungsart gegen die er gar keinen Widerspruch erwartet. Im Gegentheile sieht er im eilften Paragraphen des vierten Kapitels „von den göttlichen Namen" verächtlich auf diejenigen herunter, welche an den äussern Worten der heiligen Schrift stehen bleiben und nicht auf den innern und tiefern Sinn durchdringen. Dieß ist die Hauptstelle, welche ganz klar seine Grundsätze in der Schrifterklärung ausspricht, nach welcher er sich denn auch durchgehends gerichtet hat.

13.

Die heilige Schrift betrachtet Dionysius als die Hauptquelle, aus der alles, was auf Gott sich bezieht und über Göttliches Auskunft gibt, geschöpft werden müsse (V. d. g. N. 1, 1.). Man müsse daher in dieser Beziehung gar nichts sagen, als was in der heiligen Schrift enthalten sey (ebendas. 1, 2. 3.). Wer den heiligen Schriften entgegen ist, kann auch nichts von der mystischen Theologie verstehen, und es sey unmöglich, denjenigen, welcher sich nicht um die in der Schrift enthaltene Theosophie kümmre, überhaupt zur höhern theologischen Wissenschaft anzuleiten (ebendas. 2, 2.). Die heilige Schrift ist die schönste Richtschnur der Wahrheit und man muß sich ihrer Aussprüche bedienen, ohne sie zu verändern, zu verringern, zu vermehren. Wir werden sehen, wie wenig unser Verfasser diesen letzten Grundsatz, den er selbst ausspricht, im Auge behalten hat, wie es denn auch, sobald allegorische Erklärung angewandt werden soll, unmöglich ist, ihn zu beobachten, da dabei sogleich von Anfang an modificirt, weggenommen, hinzugesetzt wird.

14.

Es fehlt aber nicht an einer Entschuldigung oder vielmehr Rechtfertigung dieser Modificationen. Denn so sehr auch die heilige Schrift als die erste Quelle hingestellt und gepriesen und immer wiederholt gepriesen wird, so kommt doch eine andere Quelle zum Vorschein, welcher zwar nicht mit Worten, aber in der Ausübung und Anwendung mehr zugestanden wird als jener. Es ist dieß die Erklärung der Lehrer, jene geheime Tradition, welche den Schülern überliefert wurde, offenbar eine geheime Auslegungsart der Schrift, weil ausdrücklich dazu gesetzt wird, daß auch diese Lehrer sich ihrer bedienten. (V. d. g. N. 1, 4. und 2, 4.)

15.

Und eben so läßt ein andrer Grundsatz sogleich vermuthen, daß es wohl nicht auf reine Auslegung abgesehen seyn könne, da ganz unumwunden ausgesprochen wird, keine Exegese dürfe dem angenommenen Kirchenglauben widerstreiten. Denn jene Stelle, aus der wir diesen Grundsatz herleiten (ebendas. 2, 1.), geht doch offenbar auf solche, welche in der Lehre von der Dreieinigkeit nicht übereinstimmend mit der Kirche dachten, und von denen deshalb gesagt wird: „Sagt einer, dieß sey nicht von der ganzen Gottheit gesagt, so lästert er, und maßt sich verwegen an, die übergeeinte Einheit zu spalten.“ —

16.

Die Schrift hüllt eben so wie die priesterliche Tradition Geistiges in Sinnliches, Ueberwesentliches in Wesentliches, Ungestaltetes in Gestaltetes. Gott hat von sich selbst allein in der heiligen Schrift gesprochen. Die heilige Schrift beschäftigt sich meist mit der Erklärung göttlicher Namen. (ebendas. 1, 3. 4.) Dieß sind drei andre Sätze, welche über die exegetischen Grundsätze des Areopagiten Licht verbreiten. Hiezu gehört noch jene Regel (ebendas. 7, 1.), daß die heiligen Schriftsteller gewöhnlich,

wenn sie von Gottes geheimsten Eigenschaften reden, dieß durch ganz entgegengesetzte Ausdrücke auf dem Wege der Beraubung andeuten. Dieß will so viel sagen, daß, um Gottes Wesen auszusprechen, gar keine menschliche Worte und Bilder hinreichen, und daß es deshalb immer am besten gethan sey, sich der unwesentlichsten und von Gott entferntesten Redensarten zu bedienen, weil diese nicht in die Gefahr bringen, sich Gott ihnen ähnlich vorzustellen, sondern doch der Ahnung größeren und angemesseneren Spielraum geben.

17.

Zur Auslegung der heiligen Schrift muß man geeignet seyn. Es gehört eine gewisse Beschaffenheit, ein gewisses Talent dazu. Zuvörderst schon eine ungemeine Reinheit, eine besondre Stimmung der Seele (ebendas. 1, 2.). Die rechte Auslegung ist eine Gabe Gottes und kommt allein von Gott (ebendas. 1, 8.). Der Erklärer muß mit Gottschauendem Verstande (διανοίᾳ) die gottgestaltigen Anschauungen schauen und den Enthüllungen der heiligen Gottesnamen heilige Ohren leihen. Hieraus folgt denn natürlich, daß man auf solche Weise erlangte Erklärungen den Ungeweihten und ihrem Spotte entziehen müsse. Dadurch aber bleibt die Exegese ein Eigenthum weniger Geweihter, gleichfalls ein Mysterium, das nur der heilige unbefleckte Geist gewahrt (ebendas. 2, 2.). Einleitung zur Auslegung könne wohl auch ein Geringerer geben, aber zu ihrem eigentlichen Verständnisse gehöre die selbsteigne Anschauung der geistigen Aussprüche der Schrift, hiezu aber und zu der klaren Uebersicht, welche dieß erfordre, bedürfe es höherer Kraft der Erwachsenen im Glauben (ebendas. 3, 2.). Das Volk kann den Sinn der heiligen Schrift nicht fassen. Diese hat allerdings Worte gebraucht, die dem Volke angemessen sind, aber nur um es durch diese Worte anzuregen und zu dem Höheren zu leiten; (dieß ist nun nichts anders, als ob man sagte, der heilige Geist habe sich accommodirt). Diejenigen allein, welche von den

göttlichen Dingen überhaupt Kunde haben, wissen was unter den göttlichen Aussprüchen der heiligen Schrift verstanden wird. — Besonders hieraus nun geht der Widerspruch des Dionysius mit sich selbst hervor, indem er einmal die heilige Schrift als einzige Quelle angiebt, dieser aber dann die Tradition an die Seite setzt, und nun noch ein höheres Verständniß fordert, welches also gleiche Auktorität mit der heiligen Schrift haben müßte, wie es denn auch der Fall ist, weil mit diesen Verstehenden niemand als der höhere Klerus gemeint ist, der als solcher die einzig richtig auslegende Kirche repräsentirt.

18.

Ueber die Art seiner Exegese ist nun zuerst zu bemerken, daß seine Anführungen aus der Schrift meistentheils nicht wörtlich sind. Er führte die Stellen augenscheinlich aus dem Gedächtnisse an und modifizirte nach den Ideen, an deren Erläuterung ihm eben lag die einzelnen Stellen so, daß sie gerade erläuternd oder beweisend in seinen Vortrag hineinpaßten. Wenn er im ersten Paragraphen des ersten Kapitels der Schrift „von den göttlichen Namen" die Stelle 1 Kor. 2, 4. anführt, so genügt es ihm nicht sie einfach zu geben, wie sie ist, sondern er paraphrasirt den Schluß des biblischen Spruches so, daß er die Erweisung der vom Geiste erregten Kraft der heiligen Schriftsteller anbringen kann, um als Folge derselben die unaussprechliche Erkenntniß Gottes herzuleiten. Diese Art der Exegese haben frühere und spätere Mystiker sehr häufig, ja fast immer angewandt. Ein Gedanken hatte sich ihrer Seele bemächtigt und bei ihrer vertrauten Bekanntschaft mit der heiligen Schrift fanden sie schnell eine Stelle, die in irgend einer Verbindung mit dem Gedanken stand. Indem sie nun ihren Gedanken selbst aussprachen, liessen sie die Bibelstelle in anspielender Anführung mit einfließen und so bekam diese Stelle die Farbe ihres Gedankens, und es ergab sich daraus, man kann nicht eben sagen ein fal-

scher, doch aber ein vom wörtlichen Verstande entfernter ungewöhnlicher oft überraschend tiefer Sinn. Man kann diese Art der Auslegung nicht gerade eine allegorische oder typische nennen. Der Ausleger hat in diesem Falle eine bestimmte, ganze Ansicht in sich, und läßt nun das einzelne biblische sich darnach gestalten. Er durchdringt gleichsam das Einzelne mit dem Geiste seiner Ansicht, die er im Sinne und Gemüthe hat, und macht dadurch aus dem Einzelnen selbst ein anderes oder stellt es wenigstens in einem andern Lichte dar. Es wird dieß deutlicher, wenn wir an jenen Grundsatz denken, welchen Bengel im Gnomon ausgesprochen hat: Te totum applica ad textum; rem totam applica ad te. Denn indem der einzelne bei größter Verehrung der heiligen Schrift alle Stellen derselben auf sich anwendet, muß ein individuelles Verhältniß zwischen ihm und diesen Stellen dabei hervorgehen, wobei an keinen allgemeinen und jedem gleich klaren Sinn, ich meine an keinen solchen, der sich jedem als der richtige und einzige darstellte zu denken ist. Selbst im gewöhnlichen Leben finden wir davon Beispiele, wo einzelne Bibelstellen bei bestimmten Gelegenheiten angewandt werden und dadurch in eigne Verbindung, in ein eignes Licht gesetzt werden. Es gilt dieß nicht bloß von Bibelstellen, sondern häufig auch von den Stellen der klassischen Schriftsteller überhaupt. Wie oft wird ein Gespräch über einen bestimmten Gegenstand zwischen gebildeten Männern geführt, in welches von Zeit zu Zeit Stellen aus Dichtern oder Rednern einfließen, mit denen der eine oder der andre vertraut ist, und die nun ihren Zusammenhang aus dem Gespräche nehmen, wobei nicht gefordert werden kann, daß eine genaue philologische Auslegung ihre Rechnung dabei finde, wenn sie nur in diesem besondern Falle ihre Wirkung gethan und zur Bildung und Rundung des Gespräches beigetragen haben. Dasselbe ist von den Sinnsprüchen oder Mottos zu sagen, welche die Schriftsteller ihren Werken zuweilen vorsetzen, und die in aller Kürze dann doch den

Gedanken des Buches auszusprechen und einzuleiten da sind. Diese sind oft dem ersten Anscheine nach ganz fremdartig und erst ein tieferes Eingehen, eine feinere Ahndung, ein Sinn der Entferntes in sich zu verknüpfen weiß, findet alle oder mehrere Beziehungen heraus. Ja wenn wir, wie sonst zu geschehen pflegte, die Bibel aufschlagen, um in einem bestimmten Falle für uns Trost oder Rath zu holen, so ist derselbe Witz der Anwendung, der uns, die wir von einem Gegenstand voll sind, jeden einzelnen Theil des gefundenen Orakelspruches auf unsre Lage im einzelnsten anwenden lehrt. — Man darf, meine ich, bei Beurtheilung der mystischen Exegese die Bemerkung nicht vergessen, daß es etwas anderes ist, sich mit der heiligen Schrift als Gelehrter, als grammatischer Exegete zu beschäftigen, und ein anderes, sie erbaulich in einzelnen Fällen auf sich anzuwenden. Im ersten Falle wird jede nicht in den Worten liegende Erklärung zu vermeiden seyn und nur das gegeben werden müssen, was guten philologischen Grund hat. Auf diesen baut dann der einzelne Fromme erst sein eignes Gebäude für sein besondres Bedürfniß und insofern er ein Liebhaber der heiligen Schrift ist, darf es uns nicht befremden, daß er ausser der ernsthaften Beschäftigung mit ihr zuweilen auch das Recht in Anspruch nimmt, mit dem geliebten Gegenstande zu spielen, welches ja auch im besten Sinne von den Liebhabern der ernstesten Wissenschaften mit Wahrheit gesagt werden kann. Ich brauche kaum hinzuzusetzen, daß ein solches Spiel von den Fundamentalartikeln des Glaubens entfernt bleiben müsse, wie es denn dieß meist auch thut, und wir alle dergleichen Schriftsteller, die zu unsrer Kunde gekommen sind, von den eigentlichen Grundpfeilern der christlichen Lehre auf's festeste und wärmste überzeugt gefunden haben.

19.

Dionysius wirft dann in seinen Anführungen häufig mehrere Stellen zusammen, die sich oft gar nicht genau

nachweisen lassen, weil er diese zusammengeworfenen Stellen selbst wieder verändert, oder seinem Sinne gemäß anführt, oder nur ein einzelnes bedeutendes Wort aus dieser oder jener Stelle dazu nimmt. So, wenn er die Stelle 2 Mos. 31, 14. anführt, setzt er erst hin: Ich bin der da ist; dann aber folgt, als zu der Stelle gehörig, aus andern Sprüchen der nacherklärende Zusatz: das Leben, das Licht, Gott, die Wahrheit. — Eben so führt er (von den göttlichen Namen 2, 1.) Stellen an, die aus Joh. 10, 30. verbunden mit Joh. 17, 10. genommen sind, und setzt noch dazwischen im Sinne jener Sprüche hinein: Und alles, was der Vater hat, ist mein.

Oft werden Anführungen oder Hindeutungen auf die heilige Schrift überhaupt gefunden, ohne daß ein besondrer Vers oder Schriftsteller dabei namhaft gemacht wurde; so (von den göttlichen Namen 2, 6.) die Theosophen d. i. die göttlichen Schriftsteller, singen und ebendas. 2, 1.: ein Prophete heißt den heiligen Geist einen guten, und ebend. 4, 4.: ὡς τὰ λόγιά φησιν.

Oft hat er weitläufig vorher etwas erläutert, dann kommt als zusammenfassendes Schlagwort, eine oft sehr kurze Bibelstelle, wie wenn er (ebendas. 2, 7.) Gott als in allen seyend mit vielen Beispielen dargestellt hat, er endlich mit 1 Cor. 15, 28. schließt: alles in allem.

Oft gebraucht er seine Beweisstellen auf ziemlich ungeschickte Weise, und wählt solche, welche nur die entfernteste Anspielung von einem ihm gemäßen Sinne haben. Um zu beweisen, daß die heilige Schrift immer vom ganzen Gotte spreche, führt er Offenb. 1, 4. Psalm 101, 28. Joh. 15, 26. an, da doch eigentlich nur die auch angeführte Stelle Joh. 6, 64. traf.

Besonders charakteristisch sind die Fälle, wo er Stellen der Bibel anführt und dann auseinandersetzt, wie es die heiligen Schriftsteller eigentlich gemeint haben müßten, wo er ihnen denn natürlich immer seine eigne Meinung unterlegt.

Am häufigsten kommt der Fall vor, daß eine weitläufige Ausführung eines bestimmten Gegenstandes vorausgeht, und daß entweder in die Erörterung selbst eingeschoben ein nicht eben wörtlich angeführter Bibelspruch steht, oder daß ein solcher am Ende alles zusammenfaßt. Und dieser ist dann gemeiniglich so beschaffen, daß nach der ersten, gewöhnlichen Ansicht die Meinung des Dionysius gar nicht darin zu liegen scheint, wohl aber herausgeahnet, gefühlt, vermuthet werden kann; vergl. ebendas. 4, 13. ganz.

Er wirft sich bisweilen selbst Schwierigkeiten auf, die er dann auch löset. Hiebei wird die Bemerkung an ihrer Stelle seyn, daß die neutestamentlichen Schriftsteller nicht geradezu alle Bedeutungen, welche ein Wort haben konnte, oder den mehrfachen Sinn, in welchem es gebraucht wurde, vor Augen hatten. Kam nun in späterer Zeit ein Ausleger mit anderswoher geschöpften Kenntnissen, wie hier aus der neuplatonischen Philosophie, so suchte er die Ideen, die sich ihm mit den neutestamentlichen Worten unwillkührlich verbanden, als in den Worten selbst liegende und mit Bewußtseyn in sie gelegte nachzuweisen. So will Dionysius (ebendas. 4, 14.) den Unterschied zwischen ἔρως und ἀγάπη als einen biblischen nachweisen. Die Worte sollten significant und beziehungsreich seyn, und es konnte nicht fehlen, daß man, wenn man so eifrig darauf ausgieng, Bedeutung und Beziehung nach Bedürfniß und Belieben in ihnen fand.

Obgleich Dionysius sich verwahrt, und vielfach äußert, er wolle gar nichts als Schriftmäßiges und auf dem Grunde der Schrift ruhendes vorbringen, so sind doch seine Beweise durchaus dialektische, philosophische, und seine biblischen Anführungen bringt er bloß in Anspielungen zur Bestätigung und Erläuterung bei. Er thut dieß mit jenem schon erwähnten Talente eines Witzes, der ferne Aehnlichkeiten des Sinnes in einer Stelle zu finden und sie für einen gegebenen Fall anzuwenden weiß, der die feinern

Beziehungen und die verwandten Bedeutungen, die sich dem ersten Blicke nicht aufdringen aufgreift und so zusammenstellt, daß auch dem unbefangenen Leser ein ungewisses und ahndungsreiches Licht daraus entsteht.

Corderius giebt in der Note (zu G. N. 5, 9.) folgende Bemerkung über die Exegese des Verfassers. Dieser hatte die Stelle des 2 Mos. 25. angeführt, welche nach der Vulgata heißt: Nota ostendi illa tibi. Corderius setzt hinzu: Nota, illum non ad verbum a Dionysio citatum, sed secundum sensum. Sic nimirum apostolici discipuli a sanctis apostolis didicerunt, citare aliquando scripturam, sicut ipsi sancti Apostoli interdum faciunt.

Es findet sich auch zuweilen der Gebrauch eines oder einiger Worte aus der heiligen Schrift, ohne daß dadurch etwas bewiesen werden soll, oder sonst etwas besonderes damit beabsichtigt wäre.

Scheinbare Widersprüche der Schrift sucht er aus seinen Prinzipien zu lösen. Wenn er den Satz: Gott kann alles, aufgestellt hat, so setzt er sich selbst den Widerspruch aus 2 Tim. 2, 13., wo es heißt: Gott kann sich selbst nicht verläugnen, und hebt ihn dann nach seiner Weise. Allgemeine Sätze leiten seine Exegese. Ein solcher ist der in der himmlischen Hierarchie 2, 4. angeführte, daß die göttlichen Dinge nicht durch Aehnliches, sondern durch Unähnliches bezeichnet werden. Er führt auch den Grund an, warum dieß geschehe und giebt dann an, was einiges von diesem Unähnlichen, wie Zorn, Ohnmacht rc. wenn es Gott beigelegt wird, bedeute, und in welchem Sinne es genommen werde müsse, wenn es auf göttliche Dinge angewandt wird.

Oft geräth er in geraden Widerspruch mit der heiligen Schrift. Ein Beispiel davon giebt das eilfte Kapitel der himmlischen Hierarchie. Da findet er, daß Psalm 23, 79, 102. Klassen von Engeln Kräfte genannt werden, welche nach seiner Theorie etwas ganz anderes sind und hilft sich dann durch seine Distinktionen.

20.

Um über die Art seiner Exegese im einzelnen urtheilen zu können, folgen nun Beispiele von besonders bezeichnenden Auslegungsarten.

In dem Buche von den göttlichen Namen (1, 6.) braucht er die Stelle 1 Mos. 32, 29. zum Beweise, daß die heilige Schrift zuweilen Gott als namenlos darstelle. Die Stelle heißt aber nach dem Texte der LXX: ἀνάγγειλόν μοι τὸ ὄνομά σου; und in einer andern Stelle Richt. 13, 18. die Dionysius seiner Weise nach mit herüberspielen läßt, fragt Manoah den Engel des Herrn: τί ὄνομά σοι; und der Engel antwortet: ἵνατι τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου, καὶ αὐτὸ ἐστι θαυμαστόν· wo Dionysius hat: καὶ ἱνατὶ ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; καὶ τοῦτο ἐστι θαυμαστόν.

Hiebei machen wir die Bemerkung, daß der Areopagite durchaus den Urtext des alten Testamentes nicht gebrauchte, ja nicht gebrauchen konnte, da seine Aufführungen hebräischer Worte wie der Seraphim, der Cherubim, zeigen, daß er gar nichts Hebräisches verstand, wie er auch selbst gesteht, da er ja eben in der Stelle, wo er von der Bedeutung der erwähnten Engelnamen redet, sich auf diejenigen bezieht, welche der hebräischen Sprache mächtig sind. Diese Bemerkung gereicht übrigens dem Verfasser der areopagitischen Schriften zu keinem Nachtheil, da ja bekannt ist, wie selten unter den Kirchenvätern die Kenntniß der hebräischen Sprache war, und wie fast nur Hieronymus und Origenes als leidliche Kenner derselben angeführt werden. Zugleich giebt die angeführte Stelle einen Beleg zu unsrer frühern Bemerkung, daß Dionysius durchaus nicht wörtlich anführte, auch nicht bei einer Stelle blieb, sondern seinem Bedürfen nach mehrere Stellen zusammennahm und gleichsam verschmolz.

Ephes. 1, 21. hat der Text: ὑπεράνω — — — — καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι und Dionysius, der augenscheinlich

diese Stelle im Auge hat, giebt sie: ὑπεριδρύμενον ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, εἴτε ἐν τῷ μέλλοντι, — welches zugleich die Freiheit der Ausführung und die Neigung des Verfassers zeigt, seine geliebten zusammengesetzten Worte, wo es nur möglich ist, anzubringen. —

Aus dem Spruche Matth. 19, 17. (ebendas. 2, 1.) weiß Dionysius herauszubringen, daß die ganze θεαρχικὴ ὕπαρξις in der αὐτοαγαθότης bestehe; so wie er eben daselbst sagt, daß die Schrift keinen einzelnen Namen von einer Person der Gottheit besonders gebrauche, sondern daß alle, die sie gebraucht von der ganzen Gottheit gelten.

Seine ganze Abhandlung „Von den göttlichen Namen" hat eigentlich einen exegetischen Zweck, aber dabei zugleich auch einen dogmatischen. Er erklärt einmal wie diese einzelnen Namen, welche die heilige Schrift von Gott braucht, eigentlich zu verstehen sind, und wie man es anzufangen habe, um sie nicht mißzuverstehen.

Die Stelle Matth. 20, 15. (ebendas. 2, 1.) aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, „daß ich so gütig bin," wendet Dionysius sofort so an, als ob sie von Gott gesprochen wäre, und betrachtet dieß ἀγαθός als die Eigenschaft Gottes „urgut."

Psalm 103, 3. (ebendas. 2, 1.) ἀποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται nimmt er so, als ob vom heiligen Geiste darin die Rede wäre.

Ebendas. 2, 2. spricht er, was er sich unter Jesu und dem heiligen Geiste denkt in verschiedenen bildlichen Ausdrücken aus, um dadurch deutlich zu machen, wie er sich eigentlich dieß Verhältniß beider zu erklären suche.

Paulus ist ihm (ebendas. 2, 11.) ὁ πολὺς τὰ θεῖα, τὸ φῶς τοῦ κόσμου und ebendaselbst heißt es in der Stelle 1 Kor. 8, 5. anstatt τῆς γῆς bloß γῆς und anstatt ὥσπερ steht ὥσπερούν.

Petrus heißt (ebendas. 3, 2.): ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης.

Ebendaselbst 4, 4. werden Sonne und Mond als die Φωςῆρες bezeichnet, welche die Schrift die großen nennt. In derselben Stelle bemerkt er dann, daß das Licht in den drei ersten Schöpfungstagen noch ungebildet (ἀσχημάτιστον) gewesen sey; doch aber hätte die Sonne diese drei Tage abgetheilt, weil ja sonst nicht von Tagen hätte die Rede seyn können.

Auch von etymologischen Versuchen kommen seltne Beispiele vor. Er leitet den Namen ἥλιος davon ab, ὅτι πάντα ἀολλῆ ποιεῖ, und κάλλος von καλέω. In derselben Stelle verwahrt er sich gegen die Beschuldigung, daß er aus der Sonne Gott machen wolle, weil er so Hohes und Gutes von ihr sage, wozu er Röm. 1, 20. anführt. Die Anwendungen selbst fallen zuweilen so gezwungen aus, daß man nicht recht sieht, wie er darauf gekommen ist. So wird die Stelle „sie hat viel geliebt“ zur Erläuterung des Satzes gebraucht, daß das Licht sich erst wenig, dann den Strebenden immer mehr und mehr mittheile. (ebendas. 4, 5.)

Die weitläufige Ausführung des Satzes: „daß alles vom und zum Schönen und Guten ist“ fasset er (ebendas. 4, 10.) zusammen in Röm. 11, 36.; aber anstatt wörtlich anzuführen, heißt es: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι᾽ αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ, καὶ εἰς αὐτὸ τὰ πάντα. Auch Untersuchungen über den Unterschied einzelner Worte finden sich, wie über die Verschiedenheit der Bedeutung von ἔρως und ἀγάπη. (ebendaselbst 4, 11.)

Unter den Büchern, welche er προσαγωγαὶ τῶν λογίων heißt, versteht er wahrscheinlich die Apokryphen des alten Testamentes. (ebendas. 4, 12.)

Paulus wird der große genannt, welcher ἐνθέῳ στόματι gesprochen habe, und wenn in seinem Briefe einmal vorkommt: „Ich lebe nun nicht, sondern Christus lebet in mir,“ so wird dieß als eine Erklärung der ekstatischen Liebe angenommen, welche nicht duldet, daß die Liebenden

ἑαυτῶν εἶναι sondern sie zwingt, sich ganz dem Geliebten hinzugeben. (ebendas. 4, 13.)

Seine ganze aus dem Proclus geschöpfte dialektisch-spitzfindige Lehre vom Bösen findet er in der Stelle vom guten und argen Baume, Matth. 7, 18. (ebendas. 4, 14.)

Besonders lieb sind ihm Wörter, welche im neuen Testamente und in seinem Philosophen zugleich in bedeutender Beziehung vorkommen. Wenn daher (Jud. 6.) von Engeln die Rede ist, welche ihre ἀρχή nicht bewahrt haben, so wendet er dieß sofort auf die aus dem Urguten gefallenen Bösen an und accommodirt sie seinen Ideen. (ebendas. 4, 23.)

Zuweilen sieht man den Sinn seiner Erklärungen nicht recht ein, wenn er zum Beispiel behauptet, Gott heisse deshalb βασιλεὺς τῶν αἰώνων, weil er das Seyn der Dinge sey. — (ebendas. 5, 5.)

Gleichfalls zur genauern Kenntniß von seiner Exegese dient die Stelle (ebendas. 5, 8.) in welcher er erklärt, warum Gott in der Schrift πολλαπλασιάζεται, und warum von ihm gesagt werde, ἦν, ἔστι, ἔσται, ἐγένετο, γίνεται, γενήσεται. Sein gewöhnlich und häufig vorkommender Satz: Gott kennt alles, ist über allen ꝛc. wird (ebendas. 7, 2.) aus Daniel 13, 42. bewiesen.

Ebendas. 7, 3. führt er in der ebenangeführten anspielenden Weise Sprüchw. 8, 30. und Weisheit Salom. Kap. 7 und 8 an. —

Sehr deutlich zeigt sich seine Art zu exegesiren (ebendas. 7, 4.), wo er den λόγος erklären will und sich dabei ganz ins Weite und Fade verliert.

Alle Namen, welche in der heiligen Schrift Gott beigelegt werden, und welche Dionysius erklärt, führt er mit wenigen Abänderungen auf seinen Begriff von der allenthaltenden, allschaffenden über allem stehenden Gottheit zurück, so daß er in dieser Hinsicht von den häufigsten Wiederholungen voll ist.

Zu der Stelle Hebr. 4, 12. welche (ebendas. 9, 3.) angeführt wird, setzt Dionysius hinzu: μᾶλλον δὲ τῶν ὄντων ἁπάντων und erklärt den Vers von der Kleinheit Gottes, wohl von der geistigen, die durch alles durchgeht. —

Eine eigentlich hermeneutische Bemerkung steht (ebendas. 10, 3.) die heilige Schrift nenne nämlich zuweilen αἰώνιον dasjenige, was doch nur lange daure, wo zum Beweise aus der LXX die Stelle Psalm 23, 7 — 9. angeführt wird: ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, Dionysius setzt hinzu: χρόνον δὲ καλεῖ, τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, καὶ ἀλλοιώσει, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα. Die heilige Schrift bezeichne überhaupt τὰ ὄντα mit αἰων, hingegen τὰ ἐν γενέσει mit χρόνος. —

Bisweilen kommen auch Ausführungen einzelner Schriftstellen vor, welche dann durch Anführung einer andern Stelle eine weitere Bedeutung und ein eignes Licht erhalten. So führt er (himml. Hierarch. 1, 1.) die Worte. „alle gute und vollkommne Gabe kommt von oben herab rc. so aus, daß er sagt: das Licht gehe vom Vater auf uns aus, uns aufziehend als einigende Kraft, und uns erfüllend. So führe es uns zu des Vaters sammelnder Einheit und göttlichender Einfachheit, welches er dann mit dem andern Spruche beweiset, „daß alles aus ihm und zu ihm ist;" dieß könnte man eine Exegese durch's Gegentheil heissen; denn der Sinn, den Dionysius aus beiden Stellen herausbringt, ist doch folgender: Nicht nur kommt, nach dem ersten Spruche, alles vom Vater herab, sondern nach dem zweiten kommt auch alles zu ihm hinauf, wie nämlich alles Gute.

Ich setze noch einiges hinzu, was eben so wohl die Exegese als die Dogmatik des Dionysius angeht und was hier bloß steht, um die Ansichten vollständiger kennen zu lernen, nach welchen er die heilige Schrift beurtheilte und benützte.

Er

Er giebt (ebendaſ. 8, 2.) an, Gott habe das jüdiſche Volk zu ſeiner Beſſerung in die Leiden kommen laſſen, welche es ausgeſtanden habe.

Die Offenbarungen, welche dem jüdiſchen Volke durch die Propheten mitgetheilt wurden, haben folgenden Gang genommen. Erſt theilte ſie Gott den erſten Geiſtern mit, dieſe dann den zweiten, dieſe hinwiederum den dritten und dieſe endlich den Propheten ſelbſt. (ebendaſ. 3, 2.)

Melchiſedek heißt (1 Moſ. 14.) nicht bloß φιλόθεος, ſondern auch ἱερεύς, um dadurch anzuzeigen, daß er nicht bloß ſelbſt zum wahren Gotte ſich wendete und auf ihn hingerichtet war, ſondern, daß er auch andere zu dieſer wahren einen Gottheit aufführte. (ebendaſ. 9.)

Der König von Babylon bei Daniel, der Pharao bei Joſeph werden ebenfalls durch Engel ihres Volkes gewarnt. (ebendaſ. 9.)

Jeſaias (Kap. 6.) deutet dadurch, daß er die Engel einander zurufen läßt, an, daß eine Ordnung der Geiſter der andern die göttlichen Kenntniſſe mittheile. (ebend. 10.)

21.

Aus dieſen einzelnen aus den Schriften des Dionyſius gezogenen Stellen wird ſich die Art ſeiner Exegeſe genügend abnehmen laſſen. Dieſe Exegeſe iſt allen folgenden Myſtikern geläufig geblieben und ſie haben dieſelbe noch mehr ausgebildet und beſonders die ſpielende Anwendung auf's Höchſte getrieben. Ich führe einige Beiſpiele dieſer Erweiterung an, und wähle zuerſt den erſten Traktat aus den Werken des berühmten Myſtikers Richard von St. Viktor, welcher „Von der Austilgung des Böſen und der Beförderung des Guten" handelt. Der ganze Traktat iſt eine myſtiſche Auslegung des fünften Verſes des hundert und vierzehnten Pſalms; ſie lautet ſo:

1. Was war dir du Meer, daß du floheſt, und du Jordan, daß du dich zurückwandteſt?

Diese Stimme des Propheten ist ein Ausruf mit Verwunderung; Verwunderung mit Triumph. Denn er sah ein göttliches Wunder; und nicht eines nur, sondern ein gedoppeltes, beide groß, beide wunderbar, beide sehr erstaunlich. Er sah das Meer fliehen vor dem Angesichte Israels, er sah den Jordan die Heftigkeit seines Laufes nach der Quelle zurückwenden; er sah beide weichen vor dem Volk der Hebräer, und den Reisenden freie Bahn machen. Was ist hier nicht neu, was nicht wunderbar; beides betrachtete er, verwunderte sich über beides, jauchzte über beides. Er ruft daher aus mit der Stimme des Jauchzens und des Bekenntnisses: Was war dir Meer, daß du flohest, und du Jordan, daß du dich zurückwandtest? Das erste Wunder begab sich beim Ausgang Israels aus Aegypten, das andre beim Ausgang Israels aus der Wüste. Wer wird mir einmal verleihen, daß ich vollkommen verlasse die Gegend der Unähnlichkeit; wer könnte mir geben, daß ich eingienge in das Land der Verheissung, daß ich gleichfalls sehen könnte die Flucht des Meeres, das Zurückwenden des Jordans? Ein schönes Schauspiel, ein sehr freudiges das Wasser des Meeres fliehen zu sehen und sich zurückwenden das Wasser des Jordans; das bittre Wasser weichen, das süsse zurückfließen, die Bitterkeit abnehmen, die Süsse schwellen. Der du das siehst, solltest du nicht ausrufen: Was war dir du Meer, daß du flohest und du Jordan, daß du dich zurükwandtest? Nie pflegen dergleichen Wunder sich zu ereignen, als vor wahren Juden, als vor guten Hebräern.

2. Das Bekenntniß macht den Juden, der Uebergang macht den Hebräer. Denn judaeus wird Bekennender, hebraeus Uebergehender verdollmetscht. Es giebt ein wahres, es giebt ein erdichtetes Bekenntniß. Eben so giebt es einen guten Uebergang und einen bösen Uebergang. Das wahre Bekenntniß macht den wahren Juden, der gute Uebergang macht den guten Hebräer. Dein Böses dir selbst, dein Gutes Gott zuschreiben ist wahres Bekenntniß, ist rechtes Bekenntniß. Jenes ist sich selbst beschuldigend,

dieses ist lobend, beide sind wahrhaft nützlich, beide löblich. Eben so ist ein doppelter Uebergang, jeder von beiden gut, jeder nothwendig. Wer vom Bösen zum Guten übergeht, geht zwar gut über, und wer vom Guten zum Besten übergeht, macht gleichfalls einen guten Uebergang. Lerne also dein Böses kennen und bekenne es, wolle nicht in demselben beharren; sondern gehe über dasselbe hinaus, so ist der erste Uebergang gemacht und das erste Bekenntniß. Eben so bekenne Gott dein Gutes, lobe ihn für sein Gutes, und erstarre nicht im Guten, sondern strebe, so viel du kannst nach dem Besseren und gehe zu dem Besten über und der zweite Uebergang ist gemacht und das zweite Bekenntniß. Bei dem ersten Bekenntniß pflegt sich das erste Wunder zu ereignen und bei dem zweiten Bekenntniß pflegt sich das zweite Wunder zu ereignen. Denn durch das Bekenntniß der Schuld wird die Flucht des Meeres bewirkt, und bei dem Bekenntniß des Lobes wendet sich sofort der Jordan. —

3. Denn alles wird im Bekenntnisse abgewaschen; das Gewissen wird gereinigt, die Bitterkeit weggenommen, das Meer gescheucht, die Ruhe kehrt zurück, die Hoffnung lebt auf, der Geist wird heiter. Denn selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden. Was ist trauern und betrübt seyn anders, als von den Stürmen des Meeres bewegt werden? Was ist die Freude der Tröstung anders, als die Flucht des Meeres und die Entfernung des Schmerzes? Höre wie der Jude seine Schuld bekennt, und merke wie vor ihm das Wasser des Meeres flieht. „Ich sprach, ich will dem Herrn meine Uebertretung bekennen, da vergabest du mir die Missethat meiner Sünde.“ Seinen Frevel bekannte er und das Meer wurde gescheucht, weil die Missethat ihm vergeben wurde. Denn die Missethat ist das Meer, das kein süsses Wasser machen kann, sondern sein Wasser ist sehr salzig und äusserst bitter, und seine Bitterkeit ist die bitterste Bitterkeit. Was sollte der Neid für Süsse haben, was, um des Himmels Willen,

der Zorn für Süssigkeit; was für Anmuth die Ungeduld. Solcherlei Wasser sind, wie ich meine, alle bitter, und machen das Meer, weil sie niemanden schmecken, niemanden gefallen können. Siehst du nun, wie groß und geräumig dieß Meer sey, welches das Meer der Bosheit genannt werden kann? Denn es giebt auch ein anderes, welches das Meer des Elends genannt werden kann, das auch ein keineswegs süsses Wasser hat, aber doch ein weniger bitteres. Aber glücklich, wer herrscht von Meer zu Meer, daß er keiner Schuld unterliegt, und keiner Strafe verfällt, so daß kein Frevel über ihn herrscht und keine Widerwärtigkeit ihn unterdrückt. Glücklich, vor wessen Anblick das Meer flieht, die Bosheit zurückgeht, das Elend weicht, das Gewissen sich erheitert. Kann derjenige, der solches Vertrauen hat, nicht singen: Was ist dir du Meer, daß du flohest? Willst du also, so mache auch aus dir einen Juden des guten Bekenntnisses, bekenne von Herzen deine Sünde, daß auch du ein solches Schauspiel sehen könnest, ein so großes Wunder und nicht anstehest, zu singen den Lobgesang: Was ist dir, o Meer, daß du flohest?

4. Nun aber laßt uns das betrachten, wie auf das Bekenntniß des Lobes die Zurückwendung des Jordans zu erfolgen pflegt. Aber ich meine, dieß lernen wir besser wirkend, als vortragend, schneller durch Erfahrung als durch Reden. Bekenne denn auch du! bewundre, verehre Gottes Macht, Gottes Weisheit, Gottes Barmherzigkeit, und sey überzeugt je mehr du loben wirst, desto feuriger wirst du lieben. Es verdrieße dich also nicht, die göttliche Gnade zu loben, um viel zu lieben, um viel zu verlangen. Denn je heftiger du verlangen wirst, desto schneller wirst du erlangen, was du sehr begehrst. Liebe, was du erst verachtetest, verachte, was du erst liebtest, und sey sicher, daß der Jordan sich zurückwendet. Liebe Gott, verachte die Welt und ich bekenne dir wahrhaft, der Jordan wendet sich zurück. Wie ist diese Zurückwendung des Jordans so

eigen beschaffen, wie bewundernswürdig, wie lobenswürdig, wie liebenswürdig, daß die ganze Heftigkeit der Liebe, die ganze Fluth der Neigung, der ganze Strom des Ergötzens, mit großer Eile nicht abwärts, sondern aufwärts läuft, sucht was oben ist, nicht was auf der Erde ist, so daß du wahrhaft bekennen kannst, daß der Jordan sich zurückgewandt hat. Dieß, meine ich, war die Ursache, warum der Prophete nicht anstand und sich nicht schämte ein Jude zu werden, weil er wahrhaftig erkannte, daß es gut ist den Herrn zu bekennen und deinen Namen zu singen o Höchster. Daher denn jenes feste Bekenntniß, jenes fromme Versprechen: Ich will dem Herrn sehr danken mit meinem Munde, und ihn rühmen unter vielen. Wollte er nicht ein Jude seyn, wenn er sagte: Lobe den Herrn, meine Seele. Verhinderte er nicht das Wasser des Jordans abwärts zu fliessen, wenn er seine Seele mit schmeichelnder Anrede aufforderte: Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er meines Angesichtes Hilfe und mein Gott ist. Begehrte er nicht, daß die Fluthen des Jordans sich wendeten, wenn er sagte: Sey nun wieder zufrieden, meine Seele, denn der Herr thut dir Gutes. Wunderbar, wenn du dieß hörst und nicht auch trachtest ein Jude zu werden, und dem Herrn zu bekennen, weil er gut, weil seine Barmherzigkeit in Ewigkeit, daß du würdig gefunden werdest, daß Gott dir zeige ein so grosses Wunder, daß du mit dem Propheten singen könnest: der Jordan hat sich zurückgewandt.

5. Aber dieß sey dir ja nicht genug ein Jude zu seyn. Du sollst gleichermassen ein Hebräer werden. Denn gewiß sind Hebräer dieselben wie Juden, obgleich aus einem andern Hebräer, aus einem andern Juden sind. Denn das Bekenntniß, wie gesagt ist, macht den Juden, der Uebergang den Hebräer. Also auch du selbst, wenn du in Aegypten bist, gehe über und verlaß Aegypten, und du hast dann einen hoffnungsvollen Hebräer aus dir gemacht und wirst in der Flucht des Meeres jenes grosse und erstaunliche Wun-

der sehen. Wenn du aber auch über die Wüste zu gehen strebst, wirst du noch größeres als dieß in der Rückwendung des Jordans sehen. Der erste Uebergang ist also aus Aegypten, der zweite aus der Wüste. Erst gehe über von der Welt zu dir selbst. Du hast die Welt geliebt; verachte die Welt und gehe über. Verlaß die Sorgen der Welt und sorge um dich, so fängst du an ein Bewohner der Wüste zu seyn. Wenn du aus der Finsterniß Aegyptens zurückkehrst, aus den weltlichen Irrthümern zu den geheimen Orten des Herzens, wirst du nichts anders finden, als einen Ort des Schreckens und leerer Einöde. Denn das ist jenes wüste, unwegsame, wasserlose Land; das lange vernachläßigte Gewissen nämlich, ganz unbebaut, mit Dornen und Stacheln bedeckt, alles Schreckens voll. Aegypten also mußt du verlassen und diese Wüste suchen, wenn du die Flucht des Meeres mit deinen Augen zu sehen begehrst, wie auch David seine Flucht verlängerte, und in der Einsamkeit blieb. Erfülle Uebertreter, was den Uebertretern befohlen wird, wo gesagt ist: Geht in euer Herz, Uebertreter. Dann ist der erste Uebergang gemacht und du heissest mit Recht ein Hebräer.

6. Kehre also zu dir selbst zurück und bewache mit aller Wachsamkeit dein Herz. Aber wehe dir, wenn du da bleibest. Bleibe nicht, sondern fahre fort im Uebergehen, gehe durch in den Ort der wunderbaren Hütte bis zum Hause Gottes. Gehe also auch durch dich selbst hindurch, gehe in deinen Gott, suche und ergreife das höchste Gut. Höre sie, die auf den Straßen rufet, horch auf die Stimme der Weisheit, die uns zu diesem zweiten Uebergang ermahnet. Kommt zu uns, alle die ihr mein begehret. Verlaß die Welt und der Uebergang Israels aus Aegypten ist gemacht. Verachte dich selbst und der Uebergang Israels aus der Wüste ist geschehen. Den ersten Uebergang also macht die Verachtung der Welt, den zweiten die Verachtung seiner selbst. Beim ersten Uebergang wird das Meer gescheucht, beim zweiten Uebergang wendet sich der Jordan

zurück. Die Flucht des Meeres ist die Vertilgung der Bitterkeit; die Zurückwendung des Jordans ist die Wiedereinsetzung der Liebe.

7. Willst du es deutlicher hören, so erkenne vollständiger, wie beim ersten Uebergang der Hebräer, bei der Verachtung der Welt die Flucht des Meeres, die Vertilgung der Bitterkeit geschehe. Sofort, ohne Zweifel, wenn du Aegypten verlassen hast, wenn du die Welt ganz hinter dich geworfen hast, stirbt die Ursache der Furcht, die Ursache des Schmerzens, die Wurzel der Bitterkeit (denn die Wurzel alles Uebels ist die Begierde). Denn wenn du ganz aus der Welt herausgehen kannst, wenn du nichts von ihrem Glücke zu begehren anfängst, nichts von ihrem Unglück zu fürchten, was wird dein Gemüth noch beunruhigen können? Was verstehen wir richtiger unter der Flucht des Meeres, als von keiner Unruhe geplagt zu werden? Dann wird euer Herz nicht unruhig noch fürchtet es sich, und vor unsern Augen floh das Meer und wich zurück. Denn dann, meine ich, wird kein Meer weiter seyn, wenn Gott abwischen wird alle Thränen von den Augen der Heiligen, wann weder Trauer, noch Geschrei, noch irgend ein Schmerz seyn wird, weil das Vorherige vorübergegangen ist. Denn was ist Furcht und Leben und Traurigkeit, als die allzubittern Wasser des Meeres, die durchaus gar keine Süssigkeit haben? In die Tiefe eines solchen Meeres kam, wenn ich nicht irre, der Prophet, wenn er sagte: Furcht und Zittern ist mir angekommen; und Angst und Noth haben mich getroffen. Auf ein solches Meer stossen alle, welche Aegypten verlassen, die Wüste suchen, nach dem Lande der Verheißung verlangen. Denn wir müssen durch viel Trübsal in's Reich Gottes übergehen.

8. Ein solches Meer haben einige vor sich, andre aber hinter sich. Die es vor sich haben, denen ist es hinderlich; die es neben sich haben, denen ist es behülflich, die es hinter sich haben, denen ist es zur Befestigung. So hatten die

Israeliten, da sie Aegypten verließen und in die Wüste eintreten wollten und nach dem Lande der Verheißung seufzten das Meer erst vor sich, ein Hinderniß ihrer Reise, dann hatten sie es neben sich als behülflich zu ihrer Vertheidigung; da es ihnen als Mauer stand zur Rechten und zur Linken; endlich hatten sie es hinter sich als Schirm der Sicherheit, da ihre Feinde von ihm versenkt oder abgeschnitten waren. Vor uns das Zukünftige, neben uns das Gegenwärtige, hinter uns das Vergangene. Das Meer vor uns ist die Furcht künftiger Gefahren; das Meer neben uns die Arbeit auf uns liegender Kämpfe; das Meer hinter uns der Schmerz über das vollbrachte Böse. Das Meer vor uns ist die Furcht der Kleinmüthigkeit; das Meer neben uns die Arbeit der Bekümmerniß; das Meer hinter uns der Schmerz der Reue. Die Furcht der Kleinmüthigkeit hindert, die Arbeit der Bekümmerniß schirmt; der Schmerz der Reue schützt. Wenn einer das Leben und Streben der andern betrachtet, und viele sieht, die auch nach dem Gelübde des Bekenntnisses wieder zum Gespeyten zurückkehren, sich wieder zur Welt wenden, und nicht einmal wagen, das Gute anzufangen, der hat das Meer vor sich, aber als hinderlich. Denn was ist das Zittern des Herzens, das Zögern des Geistes, als gleichsam ein Fluthen des Meeres? Denn wer zögert, ist gleich der Fluth des Meeres, die vom Winde bewegt und hin und her getrieben wird. Ein anderer tritt nämlich mit dem Fusse auf diese Furcht, scheucht die Fluthungen des Meeres vor sich her; züchtiget das Zittern seines Herzens, bereitet den Geist dazu vor, alle Gefahren vor dem Herrn stark zu ertragen, steht nicht an, dafür zu singen, sah das Meer und es floh, deshalb weil alles unnütze Zittern vor seinem Anblicke flieht und weicht. Weil er aber noch deshalb besorgt ist, wie er vor der Vernachlässigung des Guten sich hüten und das Einschleichen des Bösen abweisen könne, so leidet er noch vom Meere, das aber nicht mehr vor ihm ist, sondern auf seinen Seiten, weil er auf der einen

Seite für das Gute, auf der andern gegen das Böse standhaft wirken muß, viel arbeiten und nach beiden Seiten hin sorgen. Selig die, welche die Uebungen der Tugend, die Kämpfe der Arbeiten schon nicht mehr ermüden, sondern ergötzen, die nur darum klagen, daß sie so viele Zeit des vergangenen Lebens, in Bosheit verschwendet oder in Eitelkeit verloren haben. Wer so beschaffen ist, der zeigt, daß er das Meer hinter seinem Rücken habe, wie jener, der gesagt hat: Ich werde mich scheuen all mein Lebtage vor solcher Betrübniß meiner Seele. Wer aber möchte zweifeln, daß solchen Menschen das Meer hinter dem Rücken geblieben sey zum sichersten Schirm und zur Vertilgung der Feinde? Denn die Bitterkeit der Reue pflegt nicht nur dieß verübte Böse, genugthuend zu vernichten, sondern auch jenes pflegt sie in uns zu bewirken, daß, was nicht erlaubt ist, wir auch nicht wiederholen mögen. —

9. Betrachten wir auch das, wie das Meerwasser, die bittren Wellen, einigen ausser dem Wege, andern im Wege sind. Wer zweifelt, das dieß Leben der Weg zum künftigen Leben ist? Einer bangt für die Dinge des gegenwärtigen Lebens, ein andrer für die des zukünftigen. Wer für die Dinge dieses Lebens bangt, dem ist das Meer im Wege. Wer für das bangt, was ausser diesem Leben ist, dem ist das Meer neben dem Wege. In diesem Leben ist Gutes und Böses zusammen, in jenem ist nur Gutes oder nur Böses. Welches also gar keine sind, die stehen weit auseinander und berühren sich in keiner Nachbarschaft der Aehnlichkeit; weil eine große Kluft (chaos) zwischen ihnen befestigt ist, in welchen einiges Verhältniß ähnlicher Eigenschaft gefunden werden kann. Dieß Leben aber liegt zwischen den Dingen des künftigen Lebens, zwischen Guten und Bösen gleichsam in der Mitte, deshalb, weil es sich zu jenem und diesem mit einiger Aehnlichkeit nähert und Gutes und Böses vermischt hat. Mit den Gütern jenes Lebens wird es durch die eingebildete Verwandtschaft seiner Güter verbunden (obgleich dieß nur eine Schattenähnlich-

keit ist, wie es denn auch mit jenes Lebens Uebel durch seine Uebel verbunden wird). Ausserhalb des Weges also ist, was nach diesem Leben sich ereignet und zwar ausserhalb nicht nur nach der Qualität, sondern auch nach der Zeit. Denn sobald wir dieß verlassen, fallen wir ohne Verzug in jenes. Wer also für dieß sorgt, bangt und klagt, der gießt die Welle des Kummers, den Ueberfluß der Bitterkeit, gleichsam als das Wasser des Meeres neben dem Wege seines Laufes aus.

10. Der Kummer für einige Güter ist das Meer zur Rechten; der Kummer für einige Uebel ist das Meer zur Linken. Gewiß, wenn wir anders bei Verstande sind, müssen wir für beide fürchten, bangen und in bittern Thränen überfließen. Jene sollen wir fürchten zu verlieren, in diese sollen wir fürchten zu fallen, und wir haben ein doppeltes Meer, das uns stark schützt und auf beiden Seiten. Auf die rechte Weise, glaube ich, schlagen wir das Meer, was uns in den Weg tritt, unsre Reise hindert, unser Lauf abschneidet mit der Ruthe gerechter Strenge, schrecken es mit der Betrachtung göttlicher Strafe, und bringen es bei Seite durch die Erneuerung an die künftige Prüfung. All unsre Furcht, all unser Kummer also soll aus dem Wege geschaffet werden, und für das unnütze Leben, die Sorge des Weltlebens soll unsre Angst zwischen beiden getheilt werden, daß wir durch den Kummer der Furcht die ewigen Uebel verschwindend machen, und durch die Thränen des Verlangens ewige Güter eintauschen. Glücklich die, welche auch durch dieß doppelte Meer des doppelten Kummers durchgehen, die alle Zweifelhaftigkeit und Furcht künftiger Erwartung weit hinter sich lassen; die allgemeine Trauer des Mißtrauens mit der Sicherheit einer gewissen Hoffnung übersteigen. Möchte auch in uns solcherlei Furcht vernichtet werden und solcher Kummer, von der überwältigenden Sicherheit des Vertrauens. Fliehe und weiche auch dieß Meer, daß auch wir mit dem Propheten singen können: Was ist dir o Meer, daß du flohest? Floh

nicht das Meer das neben ihm war vor jenem, der sagte: Ich habe einen guten Kampf gekämpft; ich habe den Lauf vollendet und Glauben gehalten; forthin ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr, der gerechte Richter, geben wird an jenem Tage. Deshalb glaube ich, weil er das Meer weit hinter sich gelassen hatte, und keinen Anlaß zu Trauer und Unruhe mehr hatte; weil er sagte: Ich bin mir nichts bewußt.

11. Was aber sollen wir doch dazu sagen, daß wir bis auf den heutigen Tag so viel Aegypten verlassen sehen, die doch nicht verdienen in der Flucht des Meeres ein so großes Wunder zu schauen. Wenn sie wahrhaft Aegypten verlassen, wenn sie wahre Hebräer sind, deshalb weil sie die Welt verlassen und den ersten Uebergang der Hebräer machen, warum fassen sie die Erfahrung des ersten Wunders nicht? Verlassen sie etwa die Welt nur dem Bekenntnisse nach, nicht aber der Umkehrung, der Beschaffenheit ihres Innern, der Neigung nach? Wenn ich mich rühmen muß, so kann ich nur für diesen Theil mich rühmen. Sie sind Hebräer, ich auch. Seht zu, daß nicht vielleicht ihr und wir nur den Ort nicht den Sinn geändert haben. Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt. Was hilft es so überzugehen und kein Hebräer zu werden. Ohne Zweifel zeigt im Ausgang Israels aus Aegypten die Flucht des Meeres an, mit welchem Rechte sich jeder die Würde dieses Wortes zueignet.

12. Laßt uns aus Aegypten gehen mit dem Leibe; laßt uns auch hinausgehen mit dem Herzen. Glauben wir aber nicht, daß das dann hinreiche? Denn noch bleibt uns ein großer Weg übrig, wenn wir zur Ansicht des zweiten Wunders gelangen wollen. Ohne Zweifel ist's nicht dieselbe Fähigkeit und Leichtigkeit aus Aegypten zu scheiden und durch die Wüste zu gehen, die Welt verlassen und sich selbst besiegen und hinter sich werfen. Jenes ist ein mäßiges, das in mäßiger Zeit vollbracht wird, dieß wird

nach vielen Arbeiten und vielen Versuchungen kaum endlich einmal und von wenigen vollendet. Jenes ist das Werk eines Tages, dieß vollbringen wir kaum nach langer Zeit. Es ist hart, schwer, groß, sich selbst zu verstossen, sich selbst wohl anzusehen, und völlig zu verachten, vollkommen zu prüfen und ganz zu verwerfen. Das ist die Arbeit, das das Seufzen. Das Herz des Menschen ist böse und unerforschlich, wer will es erkennen? Die Söhne der Menschen sind von harten Herzen, von steifem Nacken, von unbezwinglichen Herzen, wer will es besiegen?

13. O wie oft ist es nöthig, die Orte zu verändern, wie oft Lager zu schlagen, wie viel Versuchungen auszuhalten, alles zu prüfen, das Gute zu behalten, allen bösen Schein zu meiden. Wie oft ist es nöthig hin und zurück zu gehen, was rückwärts ist zu vergessen, sich zu strecken nach dem, was vornen ist, hinter sich zu gehen und seiner selbst Erfahrung zu haben, und durch den eignen Mangel von der eignen Schwäche bekehrt zu werden. Wie häufig muß man auf viele Abwege des Irrthums, in viele Schatten des Zweifels, in viele Ungeheuer des Lasters gerathen, sie schauen, ansehen, ehe man an's Ende der Wüste gelangt, zum Aeussersten der Demuth, und die Verachtung seiner selbst vollkommen erreicht. Wie oft muß man zu Gottes Barmherzigkeit fliehen, unter so viel Gefahren sie suchen und um Gnade flehen. O, welche erstaunende Großthaten, welche liebliche Wunder! Welche bewundernswerthe Wohlthaten erfuhren, bewunderten, verehrten, in so viel göttlichen Offenbarungen, in so viel Heimsuchungen, in so viel Tröstungen diejenigen, welche die Leere der Wüste, und die Größe der eignen Schwäche gelehrt hat, nichts auf ihre Tugend zu bauen, sondern alles von Gottes Liebe zu erwarten, auf Gott seine Sorge zu werfen und auf Gott seine Hoffnung zu setzen. Dort erfährt man dann in der Süssigkeit der himmlischen Speise, wie groß die Menge der Süssigkeit sey, welche Gott verborgen hat denen, die ihn lieben, und sieht wie freundlich der Herr und wie gütig

der Gott Israel ist denen, die richtigen Herzens sind. Dort werden diejenigen, die auf den Berg des Herrn steigen und seinen Füssen sich nähern, seine Lehre empfangen und bekennen, daß seine Macht groß ist und seiner Weisheit keine Zahl. Das weiß, wer in jenem wüsten und wasserlosen Lande und so im Heiligthume ihm erschienen ist, daß er seine Kraft sehe und seinen Ruhm; die Erfahrung machend von jenem Spruche: Groß ist der Herr und sehr löblich und seiner Größe ist kein Ende. Aber wer kann aufzählen, wie unzählig die wechselnden Veränderungen von Trost und Trostlosigkeit sind, die derjenige erfahren muß, der Gott verehrt, wie viel Gerichte der menschlichen Schwäche, wie viel Beweise göttlicher Liebe die Bewohner der Wüste erfahren, ehe sie das Ende der Wüste erreichen, das Ziel vollkommener Demuth ergreifen; ehe die Woge des Jordans den Kommenden weicht, den Lauf zurückdrängt und zur Quelle kehrt, der menschliche Geist das Seinige verachtend, sich verschmähend ganz in Gott übergeht, und in ihn, von dem alle gute Gabe und alle vollkommne Gabe durch das Verlangen herabkommt, in Gott den lebendigen Quell die ganze Heftigkeit seiner Liebe zurückdrängt.

14. O glückliche Seele, für welche Gott ein so großes Wunder zu thun würdigt, der es erlaubt ist, solch ein Schauspiel zu sehen, daß die untern Wasser und alle nach unten strebenden Fluthen des Verlangens ablaufen, und sinken die Wasser, welche von oben herabkommen, und daß die Begehrungen, welche nach oben gerichtet sind, in einer Masse stehen; so daß er wahrhaft singen kann: Ein's bitt' ich vom Herrn, das hätt' ich gern, daß ich wohnen möchte im Hause des Herrn mein Lebenlang. O unglückliche Seele, die du zauderst, die du nicht eilst, die du nicht glühest, zu laufen und zu sehen, zu bewundern und zu staunen, wie die Fluthen des Jordans zuerst still an einem Orte stehen, in einem Verlangen der Ewigkeit unbeweglich bleiben, dann im untern Theile ganz abnehmen, und im obern allmählich wachsen. Was meinst du wohl, daß das

für ein Wunder sey, für ein Zeichen, daß der Jordan zurückgetrieben wird, daß solche Kraft des Flusses nach oben sich wendet; besonders, wenn dieß zur Zeit der Erndte geschieht, wo er die Ufer seines Bettes sonst anzufüllen pflegt. Denn, wenn jener Saame, der in's gute Land gefallen ist, anfängt Frucht zu tragen, einer dreißigfältig, der andere sechszigfältig, der andere hundertfältig, gerade in der Zeit pflegt die Woge des Jordans höher aufzuschwellen, und wie das dem menschlichen Herzen eigen ist, höher von sich zu denken, sich für etwas Großes zu halten, weil sie so viel Frucht trägt, und zur Erndte der Reife kommt. Dann ist nicht zu wundern, daß je Größeres sie von sich denkt, sie desto größerer Liebe sich werth achtet, und es wird ein Glück seyn, wenn sie nicht bis zum Ueberfluß aufschwillt und die Gränzen gerechter Billigkeit und die Ufer der Nützlichkeit übersteigt. Welch großes Wunder, glaubst du, wird es seyn, dir selbst verächtlich zu werden, dir selbst mehr und mehr zu mißfallen, in der Zeit gerade, da du anfängst, wahrhaft groß zu seyn und allen groß zu erscheinen. Zwar pflegen, und das ist kein Wunder, zur Zeit der Winterkälte, oder der Sommerhitze die Wasser des Jordans zu schwinden und abzunehmen; und der obgleich stolze Geist unter dem Frost der Bosheit, und der allzugroßen Hitze der Begierde sich selbst verächtlich zu werden, und, obgleich wider Willen, seine Schwäche zu erkennen, und von seiner Selbstverehrung nicht wenig nachzulassen. Wer sollte so wahnsinnig seyn, daß er nicht unter Lastern und Schaudthaten sich bisweilen mißfiele? Aber das wird das Große seyn, wenn zur Erndtezeit, unter dem guten Fortgange der Tugenden der Jordan seine Fluthen in sein Bett einschließen kann, und den Sturm der Eigenliebe in den Gränzen der Bescheidenheit fest halten. Ein Großes wird es seyn, wenn er nicht nach Unerlaubten herausbricht, oder nach Unnützen ausfließt. Ein Grosses wird seyn, wenn er sich selbst nur so viel liebt, als sich ziemt, oder nützt. Der Jordan aber, sagt die Schrift,

war voll an seinen Ufern, die ganze Zeit der Erndte. Er war voll, heißt es, nicht, er war ausgetreten. Also meine ich, ist es nicht schädlich voll in den Ufern zu fließen, aber wohl über die Ufer hinauszutreten.

15. Zuerst muß also jeder seine Eigenliebe auf ein gewisses Maaß einschränken, daß er nachher auch verdiene jenes große und erstaunliche Wunder zu sehen, daß nämlich der Jordan zuerst seinen Lauf einhält, dann schwillt, dann rückwärtsgeht und aufsteigt nach der Quelle. Jenes erste, den Ausgang einhalten, ist obwohl groß, doch nicht wunderbar, aber nach dem Berge den Lauf zurücklenken ist ein wundernswerthes Schauspiel und ein schauenswerthes Wunder. Allerdings und ohne Zweifel ist es etwas anderes, seine Eigenliebe mäßigen und sie ganz aufgeben und anderswohin wenden. Ein anderes ist eine mäßige Eigenliebe und eine große Selbstverachtung. Nicht ohne Ursache, glaube ich, ist am Jordan solch ein Wunder offenbar geworden; denn Jordan ist verdollmetscht: ihr Hinabgang. Was ist aber dieser Hinabgang anders, als die Demüthigung des Herzens; und welcher andern, als derer, die hinabgehen und sich freiwillig demüthigen. Denn deren Herabgang nicht freiwillig ist, in denen ist er zwar, aber er ist gewissermassen nicht ihr eigen, weil er ihnen nichts nützt. Freiwillig muß er also seyn, daß er ihnen nütze und wahrhaft ihr eigen genannt werden könne. Können die freiwillig herabgegangen seyn und dadurch etwas gewonnen haben, von denen gesagt wird: und stürzest sie zu Boden? Von aller Erhebung des Gemüthes also muß herabsteigen, und freiwillig sich erniedrigen, wer jenes große Wunder sehen will, nicht wie jene wider ihren Willen herabgestürzten, wohl zum Lobe Gottes, aber nicht zu ihrem Nutzen. Also nur am Jordan ereignet sich, im Herabgang derselben, im Herabgang der Herabgehenden, in der Demüthigung der sich Demüthigenden, eine so herrliche That, ein so himmlisches Wunder. Je größer du also bist, desto mehr demüthige dich in allen, und du ergreifst

dann die Ufer des Jordans, bist würdig, daß der Jordan dir weiche, und daß Gott dir seine Wunder zeige.

16. Willst du sehen, die Wasser des Jordans, den Lauf einhalten und auf einer Stelle stehen? Aber das ist meine Freude (sagt er), daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf den Herrn Herrn. Willst du die untern Wasser ablaufen und sich verlieren sehen? Denn meine Seele will sich nicht trösten lassen. Willst du sehen, wie die obern Wasser schwellen und aufwärts laufen? Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele Gott zu dir. Gehe denn auch du deinen Begierden nicht nach, und du hast die Wasser festgestellt. Liebe die Welt nicht, noch das, was in der Welt ist, und es verlaufen sich die untern Wasser, welche nach unten fließen. Ergötze dich an dem Herrn, und du wirst sie sehen fest stehen auf einer Stelle. Liebe den Herrn, deinen Gott, von ganzen Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und du wirst sehen, wie die Wasser hoch schwellen und sich zu großer Masse (kein Wunder) erheben. Weiter wirst du sie, meine ich, nicht ausbreiten können, als daß du sie im ganzen Körper ausgiessest und aus ihnen das ganze Gemüth erfüllest. O wie heftig war diese heilvolle Welle in dessen Brust aufgeschwollen, welcher sagte: Ich sehne mich abzuscheiden und bei Christo zu seyn. Darauf geht auch, was der Prophet im Psalme von sich selbst sagt: Meine Seele ist gesunken in dein Heil. Aber von welcher Art war jene Ueberschwemmung der Wasser, wo der Vater gezwungen wurde auszurufen für seinen vatermörderischen Sohn: Absalon, mein Sohn, mein Sohn, o daß ich für dich sterben könnte, mein Sohn Absalon! Weiter, glaube ich, können die Wellen sich nicht ausbreiten. Denn größere Liebe kann niemand haben, als daß er sein Leben lasse für seine Freunde. So schwoll jene Ueberschwemmung nicht wenig, von welcher wir das Zeugniß des Herrn haben. Ihr ist viel vergeben, denn sie hat viel geliebt. Was Wunder, wenn in

die

die Ferne schien, was so hoch aufgeschwollen war. Wollt ihr wissen, wie weit und fern jene Ueberschwemmung der Liebe scheine, die so sehr brauste, die sich bis zum Küssen und Salben der Füsse herunter neigte: Wahrlich ich sage euch; wo dieß Evangelium geprediget wird in der ganzen Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtnisse, was sie gethan hat. Wollt ihr noch offenbarer erkennen, wie fern sie scheinen können, wenn sie wie ein Berg aufgeschwollen sind: Daran soll man erkennen, daß ihr meine Jünger seyd, daß ihr euch unter einander liebet. Wie weit scheint doch, was alle kennen müssen. Aber, wie wir gesagt haben, der wahren Liebe Fluthen müssen bergegleich aufschwellen, wenn sie so weit scheinen wollen. Vielleicht suchst du aber noch den Berg, welchem gleich die Wasser aufschwellen, wie du liesest. Siehe, ob es nicht vielleicht jener dichte Berg ist, jener feste Berg, der Berg des Hauses Gottes, aufgerichtet auf dem Gipfel der Berge, deshalb, weil Gott ihn erhöhet hat, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee derer, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde sind. Daß gleich diesem Berge, gleich jener großen und wunderbaren Liebe, mit der er sein Leben gelassen hat für die Schaafe, die Wasser schwellen müssen, erkenne der, welcher sie will ferne scheinen sehen und das Gebot des Herrn erfüllen: Ein neu Gebot geb' ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebet habe. Höre die Vergleichung und wende die Nachahmung an. Wie ich euch geliebt habe, sagt er. Die Aehnlichkeit der Liebe ist gleich dem Berge. Wie sehr hat uns der geliebt, der für uns gestorben ist. Haben nicht dieses Berges Aehnlichkeit die bewahrt, in ihrer Liebe, welche für Christum sind gesteinigt und zerhauen und versucht und mit dem Schwerdte getö-

det worden? Deshalb, wie ich glaube, ist ihr Schall ausgegangen, in alle Länder und ihre Worte bis an die Gränzen der Erde; daß sie ferne schienen und von allen gesehen würden, und daß alle sie nachahmten. Was wundern wir uns denn, daß die Wasser ferne schienen, welche, wie geschrieben steht, anschwollen bis Zarthan. Zarthan aber heißt verdollmetscht, ihre Bedrängniß. Was ist aber ihre Bedrängniß anders, nach dem, was wir vom Jordan schon gesagt haben, als die Bedrängniß der Bedrängten. Die freiwillige Bedrängniß aber gehört jedem eigen für sich. Denn welche Bedrängniß jemand geduldig oder gerne auf sich nimmt, die macht er dadurch zu seiner eignen, weil er sie zwingt, seinem Nutzen zu dienen. Wie also der Herabgang der Herabgang derjenigen ist, welche sich freiwillig demüthigen, so ist die Bedrängniß die Bedrängniß derer, welche für den Herrn die Bedrängniß lieben. Das ist jene Bedrängniß der Bedrängten, welche den Bedrängten zum Verdienst angerechnet wird. Siehe also, wie sehr jene obern Wasser gewachsen waren, wie sehr sie angeschwollen waren, als die sich auch bis Zarthan ausdehnten. O Liebe stark wie der Tod, die du dich auch bis Zarthan ausdehnest, und bis zur freiwilligen Bedrängniß deinen Busen erweiterst. Was ist doch das für eine Erweiterung der Liebe, was ist das für eine Ueberschwemmung der Wasser, sein Herz auszudehnen und zu erweitern, bis zur freiwilligen Bedrängniß, bis zum selbsterwählten Leiden, bis zum selbstgelobeten Tode. Zweifle nicht, daß die Wasser sich bis dahin ausgedehnt haben, so oft du solche siehst, die in Bedrängniß sich freuen, und ihre Bedrängniß um des Herrn willen lieben, wie die Apostel freudig vom hohen Rathe weggiengen, daß sie würdig geachtet wurden für den Namen Jesu Schmach zu leiden.

17. Also die obern Wasser steigen auf bis Zarthan, und die untern sinken bis an's Meer. Jene steigen auf und wachsen, diese gehen nieder und sinken. Jene wachsen und schwellen, diese nehmen ab und verlaufen sich. Ein schönes Schauspiel, wie die obern Wasser um Zarthan schwellen, die untern Wasser im Meere verlaufen. Hier merke auf und staune; hier merke sorgfältig auf und staune heftig. Erwähle dir in diesen großen und bewunderns-würdigen Dingen das, was du eher, was du mehr bewundern sollst, ob daß die Wasser im Berglande nicht niederfließen, sondern schwellen, ob daß Wasser von hinzukommenden Wassern nicht schwellen, sondern abnehmen. Aber das Wasser, das zum Meer hinunterlief, zum Salzmeer (mare mortuum) das nahm ab und verfloß. Die untern Wasser also müssen ins Meer fallen und im Meere verfließen. Wir wissen aber, daß, so süß auch die Wasser sind, wenn sie in's Meer kommen, können sie ihre Süsse nicht bewahren. Die in's Meer fallen werden schnell bitter. Euer Lachen verkehre sich in Weinen und eure Freude in Traurigkeit. Das ist das Hinabsteigen des süssen Wassers in's Meer, der Verlust der Süsse, die Verwandlung des Süssen in's Bittre. Denn Lachen und Freude macht süsses Wasser, und so heftig jeder darnach durstet, so gern trinkt er's auch. Aber Weinen und Traurigkeit können kein süsses Wasser machen, und die Menschen wollen bitteres nicht gerne trinken. So oft Lachen in Weinen verkehrt wird, so oft fällt das untere Wasser in's Meer und wird in bitteres verwandelt. Denn das Lachen kann nicht zu den obern Wassern gehören, von denen durch den Mund der Wahrheit gesagt ist: Wehe euch, die ihr nun lachet, denn ihr werdet heulen. Was kann es also anders bedeuten, daß die untern Wasser in's Meer fallen und verlaufen, als daß die fleischlichen und niedrigsten Ergötzungen

zum Schmerz ziehen, und durch Reue sich austilgen. Denn wer über die erlangte Ergötzung klagt und seufzt, wer vor der nahenden schaudert und sie verschmäht, wer die zukünftige fürchtet, und zu vermeiden bemüht ist, was thut er anders als sein süsses Wasser in bitteres verwandeln? Das ist's also, das ist's sage ich, worüber wir früher uns wunderten, worüber wir uns noch jetzt wundern, süsses Wasser in bittres verwandeln, die Freude beweinen, die Ergötzung beklagen, und daß auf solche Weise süsses Wasser im Meere verläuft. Also schwellen Wasser um Zarthan, also verlaufen Wasser im Meere? So freust du dich, Mensch, über die Bedrängniß, so betrübst du dich über die Ergötzung? O wunderbar, o erstaunlich! In freiwilliger Bedrängniß häufen sich Freuden, entgegenkommende Ergötzungen werden durch freiwilligen Schmerz vertilgt.

13. Aber was bedeutet doch das, daß das Meer in welchem ein so herrliches Ereigniß vorfiel, das todte Meer heißt? Warum hat es doch diesen Namen erhalten? Denn daß es ihn früher nicht gehabt hat, deutet die heilige Schrift genugsam mit den Worten an: das Meer der Wüste, das nun das todte Meer heißt. Ich glaube, weil nicht jedes Meer der Wüste, nicht jede Bitterkeit der Trostlosigkeit, ja auch nicht das Meer von dem wir reden, dieses Namens werth geachtet ist, und nur das todte genannt werden darf, wenn gerade an ihm das erwähnte Wunder sich zutrug. Wir wissen, daß, was todt ist, sich durchaus nicht bewegen kann. Vielleicht verlor dieß Meer, nachdem die hineinfallende Welle sich darin verlief, da es keinen einfliessenden antreibenden Schlund hatte, seine lebendige Kraft und jene schwellenden aufsprudelnden Stürme der Fluthungen. Denn der Eindrang des Jordans und sein reißender Lauf bewegte und regte es auf durch sein gewaltiges Ein-

strömen, und ließ es durchaus nicht still und ruhig seyn. Zu jener Zeit also schäumte es und schwoll und brauste und zürnte gleichsam über die Schmach seiner Unruhe und Bewegung. Aber da die hineinfließende Ueberschwemmung anfieng zu verlaufen, und die Ursache der Aufregung sich verlor, da ruhte auch das Meer von seinem stürmischen Treiben und verlor als ein todtes die Bewegung seiner frühern Unruhe, und änderte seinen Namen. Gerade so pflegt der Strom der fleischlichen Lust und der heftige Drang des Fleisches, so lange es Kraft hat, die Ursache des Schwellens und Zorns zu seyn. Das ganze Gewissen pflegt er zu beunruhigen; die Fluthen der Bitterkeit aufzuregen, und jenen tiefsten Abgrund des menschlichen Herzens von Grund aus umzukehren und jenes große Meer mit großen Stürmen zu bewegen. Denn der Geist, der von himmlischem Verlangen glüht, der Reinheit nachstrebt, nach der Vollkommenheit jagt, kämpft, so lange er gezwungen ist, schändliche Ergötzungen durch den Andrang des Fleisches zu fühlen nothwendig gegen niedrige abwärts fließende Begierden. Deshalb scheint er auf sich selbst zu zürnen, gegen sich unwillig zu seyn, wider sich selbst zu wüthen; weil, glaube ich, solche Verwirrung und solcher Aufruhr und heftige Fluthung nicht ein todtes Meer macht, sondern ein lebendiges, ein kräftiges, ein unruhiges. Aber, wenn die untern Wasser allmählich ablaufen und verfliessen, der niedrigen Ergötzungen Fluthen matt werden und verschwinden, dann fängt auch das Gewissen an, allmählig zu Friede und Ruhe zu kommen, immer mehr die Furcht des künftigen Gerichts abzulegen, jene Stürme des vorigen Zorns und der Angst zu verlieren, und wie ein Todter keine Bewegung des Zitterns und der Verwirrung mehr zu haben. Wenn so der Ausfluß der fleischlichen Lust erschöpft und vertrocknet ist, und ganz verzehrt, so

macht er das Meer zum schwachen, unkräftigen, ruhigen, und das mit Recht ein todtes genannt werden kann. So siehst du also, wie ich glaube, gewiß, mit wie gutem Grunde das Meer seinen Namen geändert hat, in welches der Abfluß der niedern Wasser fiel und darinnen verlief.

19. Es ist aber zu bemerken, wie dieß Meer im gewissen Sinne bleibt, und doch im andern Sinne todt ist. Denn immer müssen wir über begangenes Böse Reue empfinden, es hassen und verabscheuen und davor schaudern, aber doch es nicht immer beweinen und darüber zittern, sondern nach gebührender Genugthuung und gezähmter Begierde Trost annehmen und den Geist wieder zur Hoffnung der Verzeihung und zur Ruhe der Sicherheit einrichten. O wahrhaft glücklich und sehr selig der, dem es gegeben ist, die Unruhe des Herzens, die Stürme der Traurigkeit zu bezähmen, und jene großen und wunderbaren Erhebungen des Meeres zur Ruhe zu legen. Eines weiß ich und wage es nicht zu bezweifeln, daß, so lange die Liebe sich auf vieles zerstreut, und auf's Niedrigste sich herabläßt, sie nie zum vollen Frieden geführt wird; nie zur Ruhe der wahren Sicherheit geheitert wird. O unglückliche und elende Seele, wie lange bist du bekümmert und unruhig um das Viele; da nur eins noth ist, stelle doch endlich dein Verlangen fest, liebe einen. Selig die Bürger jener Stadt, die Theil haben an demselbigen. Laß die Wasser, die unter dem Himmel sind, auf einen Ort versammelt werden, laß sie nicht abwärts fliessen. Weißt du nicht, daß, wer seine Wasser entläßt, ein Gegenstand des Scheltens ist. Warum verfliessest du in die niedrigen Begierden? Was sollen dir vergängliche Güter, zu beweinende Freuden? Weißt du nicht, daß alles Wasser, das abwärts läuft, in's Meer fällt? Denn alle Flüsse ergiessen sich in's Meer, und alle niedrigen Begehrungen endigen in Schmerz.

Denn das Lachen wird mit Schmerz vermischt werden, und das Ende der Freude hat der Schmerz inne, deshalb, weil alles süsse Wasser in's Meer fällt und seine Süssigkeit verliert. Denn die Welt vergehet mit ihrer Lust. Und wir wissen, daß das nicht ohne Schmerz verlassen wird, was man mit Liebe besitzt. Wie viel besser also ist das Höhere zu schmecken, nach dem Höheren zu suchen, die Fluthen des Jordans in ihre Quelle zurückzudrängen, daß auch wir jene Stimme des Jauchzens zum Gebrauch unsers Bekenntnisses nehmen können: „Was ist dir, o Meer, daß du flohest, und du Jordan, daß du dich zurückwandtest?"

22.

So weitläuftig exegesirt und paraphrasirt Richard von St. Viktor einen einzigen Vers, um gerade nach des Dionysius Weise, was er vortragen wollte, daran zu knüpfen. Es ist bei ihm wie bei dem Areopagiten eine außerordentliche Bibelkenntniß zu bemerken und ein fast noch größeres Talent einzelne Stellen nach seinen Absichten zu drehen und zu deuten. Wir bemerken, daß dieß nur die erste Grundlage ist, auf welche Richard dann sein regelmäßiges Gebäude der mystischen Theologie errichtet; aber wie sehr stimmt er schon in diesen wenigen mit dem Areopagiten überein, wie ist alles darauf abgesehen, eine Verachtung alles Irdischen zu begründen und die Seele in die höheren intelligiblen Regionen zu erheben, wie muß jede Stelle, sie sey an sich so deutlich, so klar, so augenscheinlich historisch und erzählend, von dem Lichte und der Wärme ihren Theil nehmen, die aus dem Gemüthe und der Phantasie des mystischen Erklärers kommen. Ja es fehlt auch in dieser Stelle nicht an den Worten, welche für die areopagitischen Schriften so charakteristisch sind, wie wir nur auf das Wort dissimilitudo (Unähnlichkeit ἀνομοιότης)

aufmerksam machen wollen, welches ganz in dem Sinn des Dionysius gebraucht ist.

23.

Eine ähnliche Art der Auslegung finden wir bei dem heiligen Bernhard. Wir geben als Beispiel seine achte Predigt über das hohe Lied.

Wie durch den Kuß des Mundes Gottes der helige Geist bedeutet werde, um welchen die Kirche bittet, damit sie dadurch zur Kenntniß der Dreieinigkeit gelange.

Heute, wie ihr aus meinem gestrigen Versprechen wißt, habe ich mir vorgenommen, vom Höchsten, das ist vom Kusse des Mundes zu handeln. Höret aufmerksamer, was angenehmer schmeckt, seltner gekostet, schwerer verstanden wird. Mir scheint, um weiter oben anzufangen, derjenige einen unaussprechlichen Kuß und den keine Kreatur erfahren hat, bezeichnet zu haben, der sagt: Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Denn der Vater liebt den Sohn und umfaßt ihn mit besonderer Liebe; der Höchste den Gleichen; der Ewige den Mitewigen, der Eine den Einigen. Aber mit keiner geringern Neigung wird er vom Sohne gehalten; als der aus Liebe zum Vater stirbt, wie er denn selbst bezeugt, wenn er sagt: Damit alle sehen, daß ich den Vater liebe, stehet auf und lasset uns von hinnen gehen. Ohne Zweifel, zu seinem Leiden. Was ist nun jene gegenseitige Kenntniß und Liebe des Zeugenden und des Gezeugten anders, als ein süßester aber heimlichster Kuß. Ich glaube für gewiß, daß zu einem so großen und so heiligen Geheimniß göttlicher Liebe nicht einmal die englische Kreatur zugelassen werde. Denn, wie Paulus dieß auch weiß (Philipp. 4, 7.) jener Friede ist

über aller, auch englischen Vernunft. Daher wagt auch diese Geliebte (obgleich sie sich viel herausnimmt) doch nicht zu sagen, er küsse mich mit seinem Munde, indem sie dieß dem Vater allein vorbehält, sondern etwas weniger verlangend, sagt sie: Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes. Ihr seht wie die neue Braut den neuen Kuß empfängt, doch nicht vom Munde, sondern vom Kusse des Mundes. Er blies sie an, heißt es dort, ohne Zweifel Jesus die Apostel, das ist die erste Kirche und sagte: Nehmt hin den heiligen Geist. Gewiß war dieß ein Kuß. Was? jener körperliche Hauch? Nein, aber der unsichtbare Geist, der deswegen in jenem Blasen des Herrn gegeben wurde, daß man daran sehe, daß er eben so von ihm als vom Vater ausgehe, als ein wahrhafter Kuß, der auch dem Küssenden und Geküßten gemeinschaftlich ist. Daher genügt es der Braut, wenn sie vom Kusse des Bräutigams geküßt wird, wenn sie auch nicht von seinem Munde geküßt wird. Denn sie hält es für nichts Kleines und Verächtliches vom Kusse geküßt zu werden, welches nichts anders ist als eingegossen erhalten den heiligen Geist.

Denn wenn der küssende Vater und der geküßte Sohn im rechten Sinne genommen werden, so wird man mit Recht unter dem Kusse den heiligen Geist verstehen, als der der unzerstörbare Friede des Vaters und des Sohnes ist, der feste Leim, die untheilbare Liebe, die untheilbare Einheit. Von ihm selbst also waget die Braut zu bitten, und fleht zuversichtlich, daß er ihr unter dem Namen des Kusses eingegossen werde. Denn sie weiß etwas, das sie mit Zuversicht erfüllt. Denn indem der Sohn sagte: Niemand kennt den Sohn, als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn, hat er hinzugesetzt, oder dem es der Sohn will offenbaren. Die Braut aber vertraut fest darauf, daß, wenn irgend jemanden, er ihr es offenbaren

wolle. Sie bittet also kühn, daß ihr der Kuß gegeben werde, der Geist, in welchem ihr der Vater und der Sohn offenbaret werde. Denn einer wird nicht erkannt ohne den andern. Daher jener Ausspruch: Wer mich siehet, siehet auch meinen Vater; und jener andre des Johannes: Wer den Sohn läugnet, der hat auch den Vater nicht. Wer aber den Sohn bekennet, der hat auch den Vater. Woraus klar hervorgeht, daß weder der Vater ohne den Sohn, noch der Sohn ohne den Vater erkannt wird. Mit Recht hat also derjenige, nicht nur in die Kenntniß des einen von beiden, sondern in die Kenntniß beider die höchste Seligkeit gesetzt, der sagt: Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen. Endlich haben auch diejenigen, welche dem Lamme folgen, seinen und des Vaters Namen auf ihren Stirnen geschrieben (Offenb. 14.), rühmen sich also dadurch der Kenntniß beider.

Aber könnte jemand sagen: Also ist die Kenntniß des heiligen Geistes nicht nöthig, weil, da er sagt, das ewige Leben sey, den Vater und den Sohn kennen, er vom heiligen Geiste geschwiegen hat. Freilich hat er das. Aber wo Vater und Sohn vollkommen erkannt werden, wie könnte da die Güte beider, welche der heilige Geist ist, nicht gekannt werden? Denn auch ein Mensch wird dem andern nicht vollständig bekannt, so lange er nicht weiß, ob er von gutem oder bösem Willen ist, obgleich auch, wenn gesagt wird: Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen, sicherlich, wenn jene Sendung der Beschluß des wohlwollend sendenden Vaters und des freiwillig gehorchenden Sohnes ist, nicht durchaus vom heiligen Geiste geschwiegen ist, da von einer so grossen

Gnade beider Meldung geschieht. Denn beider Liebe und Wohlwollen ist eben der heilige Geist.

Daß die Gnade dieser dreifachen Erkenntniß ihr eingegossen werde, so viel sie im menschlichen Fleische gefaßt werden kann, darum bittet die Braut, da sie um den Kuß bittet. Sie bittet aber vom Sohne, weil der Sohn es offenbaret, welchen er will; der Sohn also offenbaret sich selbst, wem er will und offenbaret auch den Vater. Er offenbaret aber offenbar durch einen Kuß, das ist, durch den Geist, nach dem Zeugnisse des Apostels, der da sagt: Uns aber hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist. Aber indem er den Geist giebt, durch den er offenbart, offenbaret er diesen Geist selbst. Gebend offenbart er ihn, offenbarend giebt er ihn. Die Offenbarung aber, welche durch den heiligen Geist geschieht, erleuchtet nicht nur zur Erkenntniß, sondern sie entzündet auch zur Liebe, wie Paulus sagt: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsern Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Und deshalb wird vielleicht von denen, welche obwohl sie Gott erkannten, ihn doch nicht als Gott verherrlichten, nicht gelesen, daß sie durch Offenbarung des heiligen Geistes erkennen, weil, obschon sie erkannten, sie doch nicht liebten. Denn es steht dort: Denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Es steht nicht dabei, durch seinen Geist, damit nicht gottlose Gemüther sich den Kuß der Braut anmaßten, welche zufrieden mit derjenigen, welche blühet, diejenige nicht kanuten, welche erbaut. Endlich sage es der Apostel selbst, wodurch sie erkannten; so man deß wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt. Daraus geht hervor, daß sie den auch nicht vollkommen liebten, den sie gar nicht kannten. Denn, wenn sie ihn ganz gekannt hätten, würde ihnen die Güte nicht verborgen geblieben seyn, welche für ihre Erlösung im Fleische geboren werden und sterben

wollte. Höre endlich, was ihnen vom Gott offenbart worden ist; seine ewige Kraft und Gottheit, sagt er. Augenscheinlich deshalb, weil sie seine Hoheit und Majestät durch ihren nicht durch Gottes Geist erforschten, das aber nicht einsahen, daß er sanftmüthig sey und demüthig. Kein Wunder, da auch ihr Haupt, der Behemoth, nicht das Niedrige sieht, wie wir von ihm lesen, sondern was hoch ist. Dagegen wandelte David nicht in großen und erhabenen Wunderbaren, damit er nicht als der die Majestät untersuchte von ihrem Prangen geniedriget würde.

Ihr aber, damit ihr vorsichtig im geheimen Sinn den Fuß setzet, erinnert euch immer an die Erinnerung des Weisen: Suche nicht das, was höher als du ist, und forsche nicht nach dem, was stärker als du ist. Im Geiste wandelt dabei und nicht im eignen Sinne. Die Lehre des Geistes reizt nicht die Neugierde, sondern sie entzündet die Liebe. Mit Recht also glaubt die Braut, da sie den sucht, den ihre Seele liebt, nicht ihren fleischlichen Sinnen, und beruhigt sich nicht in den eitlen Schlüssen menschlichen Fürwitzes; sondern sie bittet um den Kuß, das ist, sie ruft den Geist an, daß sie durch ihn zugleich den Geschmack des Wissens und die Würze der Gnade empfange. Und wohl wird das Wissen, as im Kusse gegeben wird mit Liebe empfangen, weil der Kuß das Zeichen der Liebe ist. Das Wissen also das blähet, wenn es ohne die Liebe ist, geht nicht aus dem Kusse hervor. Aber auch die, welche den Eifer Gottes haben, aber nicht nach dem Wissen, dürfen sich jenen Kuß auf keine Weise anmassen. Denn beiderlei Geschenk zugleich bringt die Gnade des Kusses, sowohl das Licht der Erkenntniß, als die Fette der Andacht. Denn es ist der Geist der Weisheit und des Verstandes, welcher gleich einer Wachs- und Honigtragenden Biene überall findet, woran er das Licht des Wissens anzünden

kann, und wohinein er den Wohlgeschmack der Gnade gies- sen kann. Keiner also glaube, daß er den Kuß empfan- gen habe, der die Wahrheit einsieht, aber nicht liebt, oder der liebt und nicht einsieht. In diesem Kusse kann weder Irrthum noch Lauheit Statt haben; deshalb bereite die Braut zur Aufnehmung der doppelten Gnade des heiligen Kusses ihre beiden Lippen, die Vernunft der Einsicht, den Willen der Weisheit, daß sie verdienen prangend mit den vollem Kusse zu hören: holdselig sind deine Lippen, darum segnet dich Gott ewiglich.

Daher thut der Vater dem Sohne, indem er ihn küs- set, vollkommen die Geheimnisse seiner Gottheit kund; und haucht in ihn die Süsse der Liebe, wie die heilige Schrift andeutet, indem sie sagt: Ein Tag sagts dem andern (dies diei eructat verbum) diesem ewigen und beson- ders seligen Verein darf zwar, wie schon gesagt worden ist, keine Kreatur beiwohnen, indem nur der Geist beider Zeuge und Mitwisser der gegenseitigen Erkenntniß und Liebe ist. Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen?

Aber es sagte mir vielleicht einer: Und dir, woher wurde dir bekannt, wovon du selbst gestehest, daß es keiner Kreatur ist anvertraut worden? Gewiß! der Eingeborne, der in des Vaters Schoose ist, der hat es verkündiget. Verkündiget, sage ich, nicht nur Elenden und Unwürdigen, sondern deutlich dem Johannes, dem Freunde des Bräuti- gams, dessen Worte die angeführten sind, nicht allein aber, sondern auch dem Johannes, dem Evangelisten, dem Jün- ger, den Jesus liebte. Denn seine Seele gefiel Gott, welche durchaus würdig war des Namens und der Mitgabe der Braut, würdig der Umarmungen des Bräutigams, würdig, daß sie ruhte an der Brust des Herrn. Aus dem Busen des Eingebornen schöpfte Johannes, was jener aus dem

väterlichen Busen geschöpft hatte; und nicht er allein, sondern alle, denen derselbe Engel des großen Rathes sagte: Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seyd, denn alles, was ich habe von meinem Vater gehöret, habe ich euch kund gethan. Es schöpfte auch Paulus, dessen Evangelium nicht von einem Menschen ist, auch hat er es von keinem Menschen empfangen, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi. Gewiß können diese alle so glücklich als wahrhaft sagen: Der Eingeborne, der in des Vaters Schooße war, hat es uns verkündiget. Und jene Verkündigung, was war sie für sie anders, als ein Kuß. Aber ein Kuß vom Kusse nicht vom Munde. Denn jenes war der Kuß vom Munde! Ich und der Vater sind eins; und: ich bin im Vater und der Vater in mir. Das ist ein Kuß mit dem Munde vom Munde genommen, aber niemand eignet sich ihn zu. Ganz ein Kuß der Liebe und des Friedens; aber jene Liebe ragt über alles Wissen hinaus, jener Friede ist über alle Vernunft; aber was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehöret und was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott dem Paulus offenbaret durch seinen Geist, das ist, durch den Kuß seines Mundes. Daß also der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist, das ist der Kuß vom Munde. Wenn wir aber lesen: Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist; das ist gewiß ein Kuß vom Kusse.

Und daß wir beides klar von einander scheiden; wer die Fülle empfängt, der nimmt den Kuß vom Munde; wer aber aus der Fülle, der erhält den Kuß vom Kusse. Wohl ist Paulus groß, aber so hoch er auch seinen Mund strecke, auch wenn er bis zum dritten Himmel sich aufstreckt, immer bleibt er doch diesseits des Mundes des Höch-

sten, und muß mit seiner Weise zufrieden in sich bestehen; und da er nicht reichen kann an das Angesicht des Glanzes, bittet er demüthig, daß Gott sich zu ihm herablasse und aus der Höhe ihm seinen Kuß sende. Der es aber nicht für einen Raub achtete Gott gleich zu seyn, so daß er zu sagen wagte: ich und der Vater sind eins; weil er als Gleicher mit ihm vereinigt ist, als Gleicher ihn umfaßt, der bettelt nicht von unten auf um den Kuß, sondern auf gleicher Höhe legt er Mund an Mund, und nimmt aus besonderm Vorrechte den Kuß vom Munde. Christo also ist der Kuß Fülle, dem Paulus Theilnahme; so daß, wenn jener sich rühmen kann des Kusses vom Munde, dieser sich nur des Kusses vom Kusse.

Aber selig ist der Kuß, durch welchen nicht allein Gott erkannt, sondern auch der Vater geliebt wird; als der keineswegs vollkommen erkannt wird, wenn er nicht vollkommen geliebt wird. Welche Seele unter euch je einmal in der Heimlichkeit ihres Gewissens hat rufen hören den Geist des Sohnes: Abba, lieber Vater; sie glaube, daß sie von der väterlichen Neigung geliebt werde; da sie sich von demselbigen Geiste berührt fühlt, wie der Sohn. Vertraue, wer du auch seyst, vertraue und zaudre nicht. Im Geiste des Sohnes erkenne dich als die Tochter des Vaters, als die Braut und Schwester des Sohnes. Du wirst finden, daß die, welche so beschaffen ist mit beiden diesen Namen genannt werde. Der Beweis ist ohne viele Mühe sofort zur Hand. Der Bräutigam spricht zu ihr: Komm' in meinen Garten, Schwester, meine Braut. Eine Schwester ist sie, weil sie von einem und demselben Vater ist, eine Braut, weil sie in demselben Geiste ist. Denn wenn die fleischliche Ehe macht, daß zwei seyen ein Fleisch, warum sollte das geistige Band nicht vielmehr zwei in einem Geiste verbinden. Endlich, wer Gott anhanget, ist ein

Geist. Aber höre auch vom Vater, wie liebend, wie würdigend er sie seine Tochter nennt, und sie nichts desto weniger als Schnur zu den schmeichelnden Umarmungen des Sohnes einladet. Höre, sagt er, Tochter, schaue darauf, und neige deine Ohren; vergiß deines Volkes und deines Vaters Hauses, so wird der König Lust an deiner Schöne haben. Siehe den, von welchem jene den Kuß begehrt. O heilige Seele, sey voll Ehrfurcht, denn er ist der Herr, dein Gott; vielleicht nicht zu küssen, sondern anzubeten mit dem Vater und dem heiligen Geiste in Ewigkeit; Amen.

24.

Es ist auf den ersten Blick sichtbar, wie ähnlich sich die Exegese in allen Mystikern bleibt und wie auch hier dieselben Ideen durchgehen, welche bei Dionysius besonders hervorgehoben werden, jene Unaussprechlichkeit göttlicher Dinge, nach welcher nicht einmal die Engel die Vereinigung des Vaters und Sohnes wissen, eben solche Zusätze zu den Bibelstellen, wie hier zu Philipp. 4, 7., dieselben Benennungen eines indiuiduus amor einer indiuisibilis vnitas, eben jenes bescheidene, „so viel Menschen erlaubt ist zu wissen," dieselbe Hinweisung auf eine tiefere Erkenntniß als die aus der äussern Welt; dieselbe Aufforderung, den Geist um Erleuchtung anzurufen und sich nicht auf Menschenwitz zu verlassen; und jene Erhabenheit göttlicher Kenntniß die omni scientiae supereminet, pax quae omnem sensum superat. Dieselbe Art der Auslegung geht durch alle Mystiker bis auf die neuesten durch, und es ist genug einige Proben derselben zu kennen, um sich von der ganzen Art und Weise einen Begriff machen zu können. —

Ueber

Ueber den Styl
der
areopagitischen Schriften.



1.

Die Art des Vortrags des Dionysius ist bezeichnet durch den ungewöhnlich häufigen Gebrauch der Superlative und der mit dem *α privativum* zusammengesetzten Worte, durch seine pomphaften Umschreibungen der Namen von heiligen Dingen, durch den Schwulst seines Ausdrucks überhaupt, durch die Länge der Perioden, durch die immer wiederkehrenden Formeln und Ausdrücke der Bescheidenheit, durch die Unordnung, in welcher er seine Sätze durcheinanderwirft, durch die Wärme, womit er spricht, durch die Preziosität, mit welcher er einfache Ausdrücke einfacher Begriffe in ungewöhnlichere und höhere verwandelt.

Alle diese Eigenschaften gehen aus dem Zwecke und dem Wesen seiner Schriften selbst hervor.

2.

Der bei weitem größere Theil seiner Abhandlungen beschäftigt sich damit, die Unbegreiflichkeit, die Ueberschwenglichkeit, die absolute Erhabenheit Gottes anzudeuten und zu erklären. Dadurch war er zu dem Gebrauche der Superlative gezwungen, ja er sucht diese Superlative durch Zusammensetzung und Häufung noch zu erhöhen, um durch die Sprache selbst die unendliche Höhe auszudrücken in der sich das göttliche Wesen befindet. Ueber die Materie, über unorganisches und organisches, über Pflanzen und Thiere, über den Menschen selbst, über Verstand, Phantasie, Geist erhebt er den Gott, von dem er kaum zu sprechen wagt, und kann also von ihm nur in

der höchsten angestrengtesten Sprache reden. Die spekulativen Mystiker haben diese Anstrengung der Sprache immer angewandt. Wir begnügen uns einen einzigen Vers aus des verrufenen Kuhlmanns Kühlpsalter (Amsterdam 1684. 12.) anzuführen, der das eigentliche Motto zu den superlativischen Ausdrücken des Dionysius enthält. Es heißt dort Band II, S. 15.

Gott ist größer, als wir sinnen,
Ueber menschliches Beginnen,
Ueber der Geschöpf Verstand
Unbegreiflichst allerwegen,
Unerforschbar, nie zu regen,
Mehr als etwas noch empfand
Ein allmächtigst Allerhand
Ueber alle seine Gaben
Weit unendlichst hocherhaben.
Jeder Adem lobt den Herrn,
Oben, unten, nah und fern.

3.

Hiemit hängt der Gebrauch der mit dem α privativo zusammengesetzten Worte genau zusammen. Gott ist nichts von dem, was der Mensch sehen, empfinden, sich vorstellen, denken, ahnen kann. Sein Begriff ist eine ewige Negation und Privation, und alles Seyende muß, um es von Gott zu scheiden, gleichsam mit jenem negativen Buchstaben bezeichnet werden. Weil er aber alles denkbare nicht nicht ist aus Mangel, sondern aus unbegreiflicher Erhabenheit über alles, so kommen dazu noch die Zusammensetzungen mit ὑπέρ, welche diese Erhabenheit mit etwas verändertem Sinne eben so ausdrücken, wie die negirenden Zusammensetzungen es gethan haben. Und um das eigentliche Wesen und Seyn Gottes noch klarer anzudeuten, werden die Zusammensetzungen mit αὐτό und ἀρχή zu Hülfe genommen, welche anzeigen, daß Gott vollendet, in sich, selbst genügsam, und des gesammten Alls Ursprung und Wesen sey.

4.

Alles was mit dem Dienste Gottes und der Kirche zusammenhängt, nennt er nie mit den eigentlichen Worten, sondern mit andern selbst gebildeten, welche den Schein des Geheimnisses haben. Die gewöhnlichen Klassen der Kleriker haben bei ihm nicht die gebräuchlichen, sondern andere Namen. Hierarchen, Priester (ἱερεῖς), Hierophanten, Liturgen nennt er sie. Der Taufe, dem Abendmahl, der heiligen Schrift, den heiligen Schriftstellern giebt er eigne Namen, die leicht zu entziffern sind, aber zu seinem Zwecke, als Geweiheter, als Geheimlehrer zu erscheinen, vortrefflich passen. Denn nicht der Menge schreibt er, nicht einem ungeprüften, ungesonderten Haufen, sondern wenigen hochgeweiheten Mysten, die in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse eingedrungen sind, und deren Kenntniß der heiligen Gegenstände sich zu den Ausdrücken, die er dafür gebraucht, gerade so verhält, wie die dunkle Unwissenheit der Menge zu den gewöhnlichen Ausdrücken, womit sie sich begnügen muß. Hierin liegt eigentlich der ganze Charakter der areopagitischen Schreibart. Mysterien sind es, die er schreibt und wie bei allen geheimen Orden und Bünden und Gesellschaften von jeher erkennende Zeichen an gewisse Namen, Benennungen und Ausdrücke gebunden waren, mit welchen dann der Vertraute allein den eigentlichen und treffenden Sinn verbinden konnte, ja wie die eingeweiheten Mitglieder selbst ihre Namen änderten und wie bei den Mönchen geschah, mit dem Eintritt in den Orden einen neuen Namen erhielten, so spricht Dionysius als ein Epopte für Wissende und scheidet durch seine ungewöhnliche Terminologie seine hohe Theosophie von jeder gemeinen.

5.

Diese bisher angeführten Eigenheiten geben seinem Style jenes schwülstige Aussehen, welches allen denen, die sich mit ihm beschäftigen, gleich auf den ersten Blick

auf eine abschreckende Weise auffällt. Es wird dieß noch dadurch vermehrt, daß er überhaupt Zusammsetzungen aller Art vorzugsweise anwendet. Die flüchtigste Ansicht läßt auf jeder Seite Worte wie πατροκινητός, φωτοφανεία, ἀγαθοδότης, ἑνοποιός, θεοποιός, πατροπαραδοτός rc. finden, deren Aufführung hier nicht nöthig ist, da sie in der Uebersetzung selbst sorgfältig beibehalten und in der ganzen Eigenthümlichkeit des Originals übertragen sind.

6.

Unangenehm fällt auch die Länge seiner Perioden auf. Sie erklärt sich daraus, daß er immer den Drang in sich fühlt, alles was er über den Gegenstand weiß und hat und ahnet zu sagen, und daß er besonders im Buche von den göttlichen Namen in der Definition oder vielmehr in der Erklärung der einzelnen Benennungen Gottes immer alles jenes wiederholt anführt, was Gott als solcher unter gerade dieser Benennung ist, und wie er nicht gedacht werden kann und über was er alles erhaben ist. Indem er diesen Drang zu befriedigen sucht, findet er nicht leicht das Ende, weil er, um den Gegenstand zu erschöpfen, alles in seinen Kreis zieht, was er nur immer habhaft werden kann, und so seine Perioden, da ihn die ausgebildete und reiche Sprache der platonischen Philosophen nicht leicht im Stiche ließ und die ungemeine Bibelkenntniß ihm zu Gebote stand, in eine ungebührliche Länge zieht.

7.

Bezeichnend ist ferner die Bescheidenheit, mit der er sich ausdrückt und die sich in den immer wiederkehrenden einschränkenden Redensarten ausspricht. Kaum wagt er, an so hochheilige Dinge zu rühren, kaum einen Nachhall derselben wagt er auszusprechen. Die menschliche Natur überhaupt ist der eigentlichen Einsicht in diese Gegenstände nicht fähig, noch viel weniger er, der nur schüchtern mit

den schwächsten Kräften an das für ihn viel zu schwere zu hohe Werk gegangen ist. Daher muß, um seine Art einzusehen, besonders auf jene Ausdrücke gesehen werden, die gerade das eben erwähnte bezeichnen. Er erklärt die göttlichen Wahrheiten bloß κατὰ τὸ θεμιτὸν, ὡς ἐφικτὸν, ὡς καθ' ἡμᾶς ἱκανῶς, ὡς δυνατὸν, οση δύναμις; er sagt von sich: καὶ ἡμῖν πολλῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἀπολειπομένοις.

8.

An eine geordnete Art des Vortrags in der Weise, wie man in unsern Zeiten sich diese Ordnung vorstellt, ist bei Dionysius nicht zu denken. Eine bestimmte Ordnung hat er allerdings in seinen Büchern von der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie, wo ihn der Gegenstand selbst die Folge vorschrieb, in der er die einzelnen Theile seiner Abhandlung mußte aufeinander folgen lassen. Desto mehr vermißt man sie in der Schrift von den göttlichen Namen. Dort würden wenige einfache Sätze, die er vorausgestellt hätte, ihn von unzähligen Wiederholungen bewahrt haben. Denn im Grunde ist doch in der erwähnten Abhandlung mit immer wiederkehrenden Worten und Sätzen, nur die einfache Behauptung ausgesprochen, daß alle Benennungen Gottes in den heiligen Schriften nur dem Anscheine nach verschieden, in sich selbst und ihrem eigentlichen Sinne nach bloß Synonyme seyen. Er durfte nur den platonischen Begriff von Gott voraussteIlen, und ihn in seinen einzelnen Theilen erläutern, um dann daraufzurückweisend auf wenigen Seiten sagen zu können, daß dieser Begriff in allen jenen Gottesnamen ἀγαθὸς, ἕν u. s. w. ausgesprochen sey, und warum und wie er sich in ihnen ohne alle Mühe nachweisen lasse. Das aber ließ die Wichtigkeit, die er seinem Werke gab und der Schein des Geheimnisses nicht zu. Diesen zu erhalten, mußte der Eingeweihte den Laien alles in gehöriger Ordnung ausführlich und mit fortgesetztem Ernste deuten.

9.

Wie diese Art des Styles sich bei den Kirchenvätern von Klemens von Alexandrien an vorbereitet habe, wie sie besonders bei Chrysostomus schon eine hohe Stufe erreicht hatte und sich als nahe verwandt mit der Dionysischen Art des Ausdruckes zeigt, haben andre vor uns nachgewiesen, besonders Dalläus in der von uns beigebrachten Abhandlung und Casaubonus in der sechszehnten seiner Exerzitationen gegen Baronius. Die spekulative Mystik hat von diesem Style, da ihr ja Dionysius fortwährend als hohes unübertreffliches Muster galt, immer Gebrauch gemacht und ist hin und wieder in noch abstruseres und dunkleres hineingerathen. Aber wir brauchen nicht hinzuzusetzen, daß wir diese Mystik und diesen Styl für keinesweges empfehlenswerth halten. Ganz anders zeigt sich Ausdruck und Sprache in den praktischen Mystikern aller Jahrhunderte. Ihre Sprache ist die Sprache herzlicher tiefer inniger Empfindung, eines regen Gefühls, einer tiefbegeisterten Ansicht des innern Lebens. Sie ist die Sprache der Erfahrung. Man kann behaupten, daß diese Mystiker in der Sprache ihrem Jahrhunderte immer voraus waren an Klarheit, Innigkeit und Freiheit von Affektation. Dieser eigentlich praktischen Mystiker aber, die sich rein von Schwärmerei und Fanatismus hielten, sind verhältnißmäßig wenige. Am schönsten sprechen sie sich immer in den Werken aus, wo sie schmucklos von ihrem eignen Leben, von ihren Erfahrungen und Führungen Nachricht geben. Von den Leben der Altväter an bis auf die neuesten Zeiten haben wir in dieser Hinsicht reichen Vorrath und die ausgezeichneteren dieser Werke sind, nach Luthers Vorgang auch fast allgemein anerkannt. Das versteht sich von selbst, daß man alles Abergläubische, Fürwitzige und alles, was auf Selbsttäuschung beruht, sondere, und nicht vergesse, alles einzelne nach dem Maaßstabe der heiligen Schrift zu messen, die uns Protestanten allein

Regel und Richtschnur ist. Aber eben deshalb ist eine Geschichte der Mystik so nöthig. Auch in unserer Zeit wirft man Edles und Unedles, Wahres und Falsches, Begeisterung und Verrücktheit, Wärme der inneren Religion und Aberwitz in das weite Fach der Mystik zusammen, und nachdem man alles auf einen Haufen gebracht hat, ist man schnell mit dem Verdammen der gesammten Masse fertig. Schwerer ist's allerdings, die Fanatiker und Exaltirten, die Chiliasten und Schwärmer, die Irrenden und Wankenden von den Guten zu scheiden und sie in geschiedner Reihe aufzuführen, aber ein rechtes Urtheil ist über diesen so bedeutenden Theil der Kirchengeschichte gar nicht möglich, wenn man nicht die einzelnen Klassen gesondert, und ohne Vorliebe, aber mit der Liebe der ewigen Wahrheit, und ohne Haß als mit dem der Oberflächlichkeit und ungerechter Verdammungsurtheile, sie mögen von Conzilien-Tribunalen oder von andern kommen, das Gute anerkennt, wo sich's findet und das Schlechte ausscheidet, wo sich's treffen läßt. Die rechte Quelle für Erkenntniß des mystischen Sinnes überhaupt liegt in diesen erwähnten Lebensbeschreibungen einzelner. Auf sie aber besonnene und gerechte Kritik anzuwenden, ist schwerer als man, ohne es versucht zu haben, denken möchte.

10.

Wir geben nun unserm Zwecke gemäß eine Abhandlung des Plotinus, die bedeutendste für die Beurtheilung der Verwandtschaft christlicher und neuplatonischer spekulativer Mystik und schicken die Einleitung des Ficinus dazu voraus.

Marsilius Ficinus
(zum neunten Buch der sechsten Enneade des Plotinus).

Insofern jede Einheit in ihrer Vielheit besteht, insofern bewahrt sie ihre Wesenheit, welche mit dem Verluste der Einheit verloren wird. Die Einheit also erhält die Wesenheit und dieselbe vollendet auch die Wesenheit und das Seyn. Die Einheit, welche in der ihr entgegengesetzten Vielheit herrscht, besteht weder aus sich, noch ist sie aus der entgegengesetzten Vielheit hervorgegangen, sondern sie ist aus der reinen Einheit, welche über der allenthalben vielfachen Wesenheit in sich selbst einfach besteht. Wenn man sagt: ein Körper und eine Seele, eine Wärme und eine Kälte, so ist die hier prädicirte Einheit weder ein Körper, sonst würde sie der Seele nicht zukommen können, noch eine Kälte, sonst würde sie nicht zur Wärme passen. Durch einen ähnlichen Schluß findet man, daß das Eine an sich höher ist, als jegliche Wesenheit, durch dessen Kraft alles das, was mehr am Einen Theil nimmt, dadurch auch der Wesenheit mehr theilhaft wird. Ueberdieß besteht die höchste Vollkommenheit des Seyenden an sich in der Einerleiheit und Beständigkeit; diese aber haben ihren Grund in der Einheit, wie die Verschiedenheit und die Bewegung in der Zahl. Die Einheit also, welche für das Seyende Ursache der Bewegung ist, ist höher, als das Seyende. Man sagt nun entweder, daß das Seyende ein und dasselbe sey mit der Einheit, oder von derselben verschieden. Das muß man gewiß zugeben, daß die Einheit der Grund der Einerleiheit sey, wenn man also das erste behauptet, daß nämlich das Seyende ein und dasselbe mit der Einheit sey, so besteht gewiß vor dieser Einheit die Einheit, welche früher, als sie ist, wodurch sie ein und dasselbe ist. Behauptet man aber das zweite, daß nämlich die Einheit vom Seyenden verschieden ist, so ist ja die Einheit an sich früher ein und

dasselbe mit sich, als sie vom Seyenden unterschieden ist, und früher wird sie in sich selbst die absolut erste seyn, durch die absolute Erstheit, das ist, durch ihre Natur, ehe sie im Bezug auf das Seyende früher ist, als das Seyende. Man darf nicht sagen, daß das Seyende so von der Einheit unterschieden sey, daß es früher wäre, als die Einheit, denn wenn man sagt, daß es von ihr unterschieden sey, so wird es zuerst ein und dasselbe mit sich selbst seyn, ein und dasselbe, sag' ich, durch die Einheit. Hiezu kommt noch, daß nichts höheres gedacht werden kann, als die Einfachheit an sich; dieß ist aber die Einheit selbst. Die Einheit ist also nicht allein die erste von allen, sondern sie ist auch die Erstheit selbst, durch welche die übrigen frühern allenthalben sind. Durch sie ist auch das Seyende selbst früher, als die folgenden. Durch die Einheit nämlich, welche sowohl mit sich selbst verbunden, als auch höher als das Seyende ist. Man darf auch nicht sagen, daß das Seyende auf der ersten Stufe weder ein Eines sey, noch ein Nichteines; denn wenn es nicht ein Eines wäre, das heißt, ein Einfachstes, so wäre es nicht auf der ersten Stufe. Daß es dort ist, scheint es durch die Einheit zu haben. Man denke, daß das Seyende zugleich mit dem Einen zusammentreffe. Das Seyende zwar, da es der Vielheit empfänglich ist, zwingt das Eine nicht, bei ihm zu seyn, aber das Eine an sich zwingt das Seyende entweder einig zu seyn, oder geeint. Mit Recht sagt daher **Boëtius**: Ursache und Grund des Seyenden ist die Einheit.

Wenn man es einzeln bedenkt, so ist ein anderes dieß Seyende und ein anderes dieß Eine. Denn, insofern es ein Seyendes ist, ist es auch eine Vielheit, insofern es aber Eines ist, kann es nicht eine Vielheit seyn, deshalb ist über dem einzelnen Seyenden ein anderes Seyendes an sich, ein anderes das Eine an sich, und sie werden nicht gleich vertheilt, damit nicht zwei Prinzipien der Dinge

seyen; auch ist das Eine nicht unter dem Seyenden, sonst wäre das Eine vielfach, und das Seyende wäre nicht des Einen theilhaft. Das Seyende also ist unter dem Einen, besonders deßhalb, weil die erste Wesenheit und der Geist von Natur allgestaltig sind, und daher später, als die reine Einfachheit. Indem diese reine Einheit, durch die Einigung alles in seiner Wesenheit erhält, erklärt sie, daß sie durch die Einheit alle Wesenheiten gemacht habe. Ueberdieß scheint das Intelligible an sich mehr als das Seyende zu seyn; denn wir erkennen durch die Intelligenz nicht nur die Seyenden und das Seyn, sondern auch die Nichtseyenden und das Nichtseyn. Doch ist es nichts weiter, als das Eine; denn auch, wenn wir eine durchaus gesonderte Vielheit denken, denken wir dieselbe als mehrmal Eines. Wenn einer aber das Seyende für das Weiteste erklärt, so geben wir zwar zu, daß es hinsichtlich aller Gestalten unbestimmt ist, doch aber hinsichtlich aller bestimmbar. Das Eine an sich aber ist durchaus nicht bestimmbar, daher ist es das Einfachste und das Erste. So sind Wesenheit, Leben und Intelligenz drei besondere formal von einander verschiedene Vollkommenheiten, die einfachbestehende Vollkommenheit ist also ungetheilt, ehe sie in drei solche getheilt wird, und bleibt also immer in sich selbst. Dieses in sich Ungetheiltseyn aber ist das Wesen des Einen an sich, und die Vollkommenheit an sich schlechthin. Die Einheit ist also vor dem Seyenden und dem Leben und der Weisheit. Weil aber die einfache Vollkommenheit und die Güte ein und dasselbe sind, so folgt daraus, daß das Gute an sich höher, als das Seyende ist. Das Seyende ist nun entweder einfach oder zusammengesetzt. Wenn das erste, so ist das Wesen des Seyenden die wesentliche Einfachheit und Einheit selbst, wenn das zweite, so ist die Wesenheit des Seyenden die Einigung seiner wesentlichen Prinzipien, aber über der wesentlichen Einheit und der Einigung des Wesentlichen ist die Einheit an sich schlechthin. Wenn diese später ist, als das Seyende, so ist sie

schon nicht mehr Einheit, sondern vielfach, und das Seyende an sich auf seiner ersten Stufe wird nicht ein Eines seyn, und also eine unendliche Vielheit oder nichts. Man mag nun irgend ein Seyendes oder das Seyende an sich schlechthin nehmen, so ist es theilbar in Theile, die entweder in ihm liegen, oder ihm unterlegt sind, und von Natur irgend einer Vielheit empfänglich. Die Einheit an sich läßt aber nichts solches zu. Sie ist also etwas anderes und höheres. Das Seyende wird aus der Theilung des Ganzen in Seyende hergeleitet, die Einheit aber ergießt sich nicht durch Theilung, sondern durch Wiederholung des Ganzen in dieses und jenes Eine. Das Seyende wird auch durch Theilung vermindert, das Eine hingegen durch Theilung immer vervielfältigt. So erklären auch die Peripatetiker die Vortrefflichkeit der Einheit. Denn sie lehren, die Gestalt und die Einheit hätten ein und dieselbe Natur, weil, wodurch etwas ein Seyendes sey, eben dadurch es auch ein Eines sey. Daher sey, da das Seyende aus der Gestalt sey, und diese ein Eines, nothwendig die Natur der Gestalt und der Einheit ein und dieselbe. Sie fügen hinzu, daß beider Wesen verschieden seyen. Denn da es die Eigenschaft der Gestalt sey, durch bildende Kraft sich auszugießen, die Eigenschaft der Einheit aber einfach in sich zu bestehen, und das Uebrige innerlich und äusserlich zu einen, so ist klar, daß das Wesen der Einheit nicht allein von der Gestalt, und auch von der Wesenheit verschieden sey, sondern auch einfacher und früher und mehr zur Höhe des Prinzips gehörig.

Auch wenn die Seele nahe zu Gott hintritt, leidet sie noch an Schranken, einmal, weil sie Intelligenz und Gestalt ist, und gewohnt sich auf Gestalten zu stützen; Gott aber hat keine Gestalt; dann auch, weil die Seele erst dann hinzugetreten seyn kann, wenn sie selbst Gott geworden ist. Sie schwankt also erst, ob sie sich selbst, oder ob ihr ein andrer begegne. Wer zu dem Einen höchsten gu-

ten Gott hinzutritt, der muß von den Entgegengesetzten weggehen, vom Bösen nämlich, vom Niedrigen, von der Vielheit; er muß auch aus der Intelligenz herausgehen. Denn die Intelligenz ist nicht das schlechthin Seyende an sich, sondern nur das intellektuelle Seyende. Gott aber ist höher, als jedes Seyende, ja auch, als das schlechthin Seyende an sich. Denn wie das sinnliche Seyende durch eine sinnliche Gestalt begränzt wird, so wird das intelligible Seyende durch eine intelligible Gestalt begränzt, so wird endlich das Seyende an sich durch die Form des Seyenden an sich begränzt. Das Prinzip aber besteht über allem Begränzten; man sagt nicht, daß es stehe, damit es nicht gezwungen werde, im Stehen zu stehen. Und es macht nichts durch irgend ein Verhältniß zu den Dingen, sondern die Dinge werden von ihm, als ob es sie nicht machten, so wie sie auch verändert werden, indeß es nicht verändert wird.

Das Prinzip der Dinge ist durchaus unkörperlich, unbeweglich, eines. Da wir es also nicht durch das Entgegengesetzte erreichen können, so erreichen wir das Körperliche also auch nicht vermittelst der Einbildungskraft, noch durch die bewegliche Vernunft, die immer etwas Veränderliches ausdenkt, noch durch die ihrer Natur nach vielfache Intelligenz, die immer etwas Verschiedenes bedenkt. Sondern wir erreichen sie durch eine Einheit, die höher ist, als die Intelligenz der Seele, wenn wir zu ihr durchaus gesondert, sowohl von der innern, als äussern Vielheit fliehen. Dann haben wir des überall und immer gegenwärtigen Gottes Zeichen, der uns dann vollkommen gegenwärtig ist, das dreieinige, das neue Licht, die ungewohnte Liebe, die unschätzbare Freude. Dieß zu erreichen, tragen zwei Dinge bei, die Lehre als der Weg, die erwähnte Trennung aber, als die Vorbereitung der Seele.

Von der beweglichen vielfachen Seele muß man aufsteigen zu der unbeweglichen aber vielfachen Intelligenz,

und dann von der der Seele eigenen Intelligenz zu der Intelligenz, die schlechthin von sich ist. Endlich von der Intelligenz, die nothwendig in sich vielgestaltig ist, zu dem schlechthin Einen an sich, weil das Seyende nicht Eines ist, damit dieß nicht vielfach sey, indem das Wesen des Einen und des Seyenden verschieden ist. Denn das Seyende läßt die Vielheit zu und hat das Nichts als Entgegengesetztes; das Eine aber erträgt die Vielheit nicht, sondern weiset sie ab, als ihr entgegengesetzt. Sie ist also nicht ein Seyendes, sondern das Prinzip des durchaus absoluten Seyenden, und indessen das Prinzip der absoluten Gestalten. Denn alle Gestalten der natürlichen Dinge besitzen im ersten Seyn ihr absolutes Seyn. Wenn wir Gott Einen nennen, so deuten wir seine durchaus untheilbare Einfachheit an, welche über der Wesenheit ein weit erhabneres Prinzip der Wesenheit ist, als die Einheit in den Zahlen, und der Punkt in den Dimensionen. So werden das continuirliche Seyende und das gesonderte Seyende in etwas Untheilbares aufgelöst, so wird das schlechthin Seyende an sich auf das schlechthin Untheilbare an sich bezogen.

Auch von dem entgegengesetzten Wege kommen wir in Dimensionen und Zahlen zu ihrem Untheilbaren, und in den Seyenden zu jenem Untheilbaren, welches das Prinzip der Seyenden ist. Denn dort kommen wir zu einem Innersten und Kleinsten, hier aber zu einem Aeussersten und Weitesten, zu einem Größten sag' ich an Einfachheit und Kraft. Denn es ist immer einfacher, als jede von uns ausgedachte Einfachheit, und mächtiger, als jede von uns ausgedachte Kraft. Das Eine an sich allein kann das Prinzip des Alls seyn, denn es allein ist durchaus selbstgenügsam. Was aber ausser ihm nothwendig Vielfaches ist, das leidet wenigstens eine vierfache Bedürftigkeit. Denn in ihm bedarf das Ganze der Theile, dann der Theil des Theiles, auch die Theile des Ganzen,

endlich Alles eines aussenseyenden Zusammensetzenden. Das Prinzip sucht nichts, empfängt nichts, verliert nichts. Aber allein das Eine an sich hat diese Eigenschaft, sonst würde es das Eine nicht seyn. Da wir sagen, daß das Eine nicht denke, um es nicht zu einem Vielfachen zu machen, so sagen wir nicht, daß es nicht ein wunderbares Licht sey, der Schöpfer der Intelligenz, oder daß es eine Intelligenz sey, wenn nur Intelligenz ein Licht bedeutet, das höher ist, als die Intelligenz, und das in sich hat, ja durchaus ist, was die Intelligiblen sich wünschen, ein Licht, das nicht über sich selbst ungewiß ist, auch nicht über die andern, sondern ohne Zusammensetzung und Rücksicht, sich selbst und den übrigen, wunderbar leuchtet. So setzt also Plotin, wie der Areopagite Dionysius, das Prinzip über die Intelligenz, das Leben und die Wesenheit.

Und wenn Gott allenthalben ist, so leuchtet er doch nur auf dem Gipfel der Intelligenz. Um dieß Licht zu sehen, müssen nicht nur alle Gestalten der Einbildungskraft, sondern auch alle denkbare wie Wolken im Wege stehen. Diese alle also thue weit von dir weg, das göttliche Licht mit reinem Geiste glücklich auffassend.

Gott ist gleichsam der untheilbare und unbewegliche Mittelpunkt des Alls, von welchem Alles abhängt, auf welchen Alles zustrebt. Gleichfalls haben die göttlichen Intelligenzen und die intelligiblen Seelen, die von ihm geschaffen sind, Mittelpuncte, das heißt wesentliche Einheiten, die höher als die Intelligenz sind. In den göttlichen Intelligenzen besteht also ausser diesem Mittelpuncte ein Kreis, das ist, die eigne Intelligenz, in der Seele aber sind über ihren Mittelpunct hinaus drei Kreise, die Intelligenz, die Vernunft, die Einbildungskraft. Der Mittelpunct nun ist immer verbunden mit dem Mittelpunct des Alls. Der intellektuelle Kreis bewegt sich beständig um denselben; der vernünftige Kreis aber und der

der

der Einbildung bewegt sich zuweilen um seinen Mittelpunct und den göttlichen; zuweilen wird er aber gleichsam gebrochen und neigt sich schief zu anderen. Wenn wir zuweilen ein den Thieren ähnliches Leben führen, mit der Vernunft nicht zu Gott gewandt, so bewegen wir uns wenigstens heimlich mit der Intelligenz um Gott. Ja es bleibt auch ein Gefühl in der Vernunft, welches uns zuweilen mit seinen Strahlen zu Gott zurückruft. Wenn wir mit Gott durchaus verbunden werden, weil wir durch die wesentliche Einheit mit ihm vereinigt werden, genießen wir sein viel innerlicher und voller, als wer sich irgend einer Sache durch's Erkennen bemächtigt. Wahrscheinlich aber ist es, daß, wenn wir mit einem solchen Bande verbunden sind, wir keineswegs von ihm scheiden werden. Das aber ist das engste Band, wenn Unkörperliches sich mit Unkörperlichem vereinigt, wenn erst eines von beiden die formale Verschiedenheit abgelegt hat, durch welche es allein sich von dem andern unterschied.

Wie alles Gute vom ersten Guten her ist, so ist jede Liebe, nach welchem Guten sie nun strebe, von demselben entzündet. Da also unsere Liebe nirgends in Gütern, als in ihrem Ziele ruht, so hat sie dasselbe Gute zu ihrem Ziele, in dem sie ruhen kann, welches sie auch zu ihrem Prinzipe hatte. Wie aber die Begierde nach dem Guten natürlich angeregt wird, so fordert sie auch einen natürlichen Genuß, nicht bloß einen eingebildeten und in bloßer Kenntniß liegenden, sondern einen, der unsere Natur wirklich innerlich affizirt, was bei den Sinnen und beim Körper deutlich wird. Viel mehr nun muß der Genuß des ersten Guten natürlich und wesentlich für uns werden, nicht durch das bloße Denken, sondern durch die Natur, wo der Genuß desto tiefer in's Innerste eindringt, als die Intelligenz tiefer einzudringen pflegt, als die sinnliche Empfindung. Gott genießen heißt also nicht sowohl Gott schauen, als ihn berühren, und ist nicht

äusserlich, sondern gänzlich in ihn versinken, und göttlich affizirt und Gott selbst zu werden, so wie wer eine Speise ißt, endlich die Speise selber wird, oder vielleicht umgekehrt. Nachdem aber Plotinus dieß zugegeben hatte, so hätte er eigentlich auch zugeben müssen, daß die in Gott versetzte Seele nicht mehr aus ihm scheide, und daß die Seele, die von Natur geeignet ist, durch einen innern Akt in Gott verwandelt zu werden, um Gott zu werden, nicht geeignet sey, durch eigne Bewegung wieder einmal in ein Thier versetzt zu werden.

Wenn die Seele nach vollendeter Vorbereitung so nahe als möglich an Gott ist, so faßt sie aus dem unendlichen Guten, welches eine unendliche Anziehungskraft hat, eine unendliche Liebe gegen ihn. Dadurch wird sie so in Gott verwandelt, daß ihr derselbe, wenn sie nach ihm blickt, nun nicht mehr als Seele, sondern als Gott entgegenkommt; wie wenn die Luft in Licht verdünnt wird, was vielleicht vom Anfang an dem Feuer widerfährt. Daher sagt jener Ausspruch des Paulus; wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm. Plotinus giebt zwar zu, daß, wenn unser Geist sich einmal Gottes bemächtigt hat, er nicht mehr von ihm weggewandt werden könne; auch giebt er zu, daß die Vernunft sich in Geist verwandle, wenn sie ihr discursives Denken aufgiebt, und ihr Beweisen zum Schauen wird. So hätte er auch zugeben sollen, daß die Vernunft beständig dort anschaue, besonders wenn sie ganz vom Körper frei ist, was er auch angedeutet zu haben scheint.

Ueberall geschieht die Einigung durch die Kraft des Einen an sich, und aus keiner andern Ursache wird Aehnliches leichter vereinigt, als weil es in der Qualität Eines ist. Die Seele wird also dann erst mit dem Prinzip der Dinge an sich auf's innigste vereinigt, wenn sie in sich selbst Eines wird; dieß aber geschieht dadurch, daß sie

die Vielheit, welche zur Einbildungskraft, zur Vernunft und zur Intelligenz gehört, von sich thut, und ihre alleinige Einheit wird, und durch diese vermittelst der liebenden Neigung die göttliche Einheit genießt, und so ihren Mittelpunct mit dem Mittelpunct des Alls verbindet. Plotinus behauptet, die so beschaffene intellektuelle Seele habe ihre Gestalt auf die Einheit übergetragen. Deßhalb wird er aber auch zugeben müssen, daß die vernünftige Seele dann für eine intellektuelle zu halten sey, und daß diese so wie jene beständig dort bleibe, besonders da er sagt, daß die in unbeweglichem Zustande befindliche Seele schon gleichsam über den Zustand hinausgegangen sey, und nicht nur die bewegliche Natur, sondern auch die erste Wesenheit überstiegen habe, wo sie den Bewegungen und Arbeiten ein Ende mache.

Das neunte Buch der sechsten Enneade
des
Plotinus.

§. 1.

Alle Seyenden (ὄντα) sind durch das Eine Seyende; sowohl was zuerst Seyende sind, als von welchen man sagt, daß sie auf irgend eine Weise in den Seyenden sind, denn was sollte wohl seyn, wenn es nicht Eines wäre; da, wenn das Eine hinweggenommen wird, jene nicht mehr sind, was man sagte, daß sie seyen. Denn es ist kein Heer, wenn das Eine nicht ist; kein Chor, keine Heerde, wenn sie nicht Eines sind; auch kein Haus oder Schiff, wenn sie das Eine nicht haben, da ja Haus und Schiff Eines sind; und verlieren sie dieß Eine, so ist das Haus nicht mehr Haus, das Schiff (nicht mehr Schiff.) Die zusammenhängenden (συνεχῆ) Größen also, wenn das Eine nicht in ihnen ist, werden überhaupt nicht seyn. Werden sie getheilt, insoferne sie das Eine verlieren, so verändern sie auch ihr Seyn. Ja auch die Körper der Pflanzen und Thiere (ζώων), die, jeder für sich, ein Eines sind, verlieren ihre Wesenheit, welche sie hatten, wenn das Eine flieht, und sie in die Vielheit zergangen sind; sind nicht mehr, was sie waren, sondern werden anderes, auch jenes, was Eines ist. Die Gesundheit auch ist, wenn der Körper ins Eine versammelt ist, und die Schönheit, wenn die Natur des Einen die Theile hält (κατέσχῃ) und die Tugend der Seele ist, wenn sie in Eines und zu einer Uebereinstimmung geeint ist. Wenn nun die Seele

alles zum Einen führt, schaffend und bildend und gestaltend und zusammenordnend, sollen wir, wenn wir bis zu ihr gekommen sind, sagen, daß sie das Eine verleiht, und daß sie das Eine ist? oder (sollen wir annehmen) wie sie nicht selbst das ist, was sie giebt, wenn sie den Körpern andres verleiht, wie Form (μορφήν) und Gestalt (εἶδος), sondern dieß andres ist, als sie, sollen wir annehmen, daß sie auch ein andres, als sie selbst ist, giebt, wenn sie das Eine giebt; und daß sie, nach dem Einen blickend, jedes Einzelne zum Einen mache, so wie auf den Menschen blickend mit dem Menschen zugleich das Eine, das in ihm ist (indem sie zugleich mit dem Menschen das in ihm seyende Eine begriffe.) Denn alles, was Eines genannt wird, ist so Eines, wie das, was es ist, das Eine hat. Was also weniger ist, hat auch das Eine weniger (in geringerm Grade); was mehr, mehr. Auch die Seele, welche ein andres ist, als das Eine, hat doch, da sie wirklich in höherem Grade ist, auch das Eine in höherem Grade, ist aber nicht das Eine selbst. Denn die Seele ist eine, und das Eine ist bei ihr gewissermassen ein Zufälliges (συμβεβηκός), und diese beiden sind zwei, die Seele und das Eine, wie der Körper und das Eine. Das von einander Gesonderte (διεστηκός) wie ein Chor ist fernest vom Einen; das Zusammenhängende näher (an ihm); die Seele aber noch näher, da sie selbst Gemeinschaft damit hat. Wenn einer deßhalb, daß die Seele, ohne Eines zu seyn, nicht mehr Seele seyn könnte, Seele und Eines für einerlei halten wollte, so (bedenke er) zuerst, daß auch das andre Einzelnes ist, ob es schon zugleich Eines ist; daß aber doch das Eine ein andres ist, als dieß andre. Denn Körper und Eines ist nicht ein und dasselbe, sondern der Körper hat Theil am Einen, dann ist die Seele eine und vielfach (πολλή), wenn sie auch nicht aus Theilen besteht, denn es sind viele Vermögen in ihr, des Denkens (λογίζεσθαι), des Begehrens, des Auffassens; welche durch das Eine als durch ein

Band verbunden werden; die Seele bringt einem andern das Eine, weil sie selbst Eines ist, und leidet dasselbe auch selbst von einem andern.

§. 2.

Ist nun nicht bei jedem Einzelnen das theilweise (κατὰ μέρος) Eines ist, seine Wesenheit und das Eine ein und dasselbe, und beim Seyenden und der Wesenheit seine Wesenheit und das Seyende und das Eine ein und dasselbe? so daß, wer das Seyende gefunden hat, auch das Eine gefunden hätte, und die Wesenheit dasselbe wäre, wie das Eine. Wie wenn der Geist die Wesenheit wäre, der Geist auch das Eine wäre, der (Geist), der das zuerst Seyende wäre, und das zuerst Eine; und indem er das Seyn den andern mittheilt, ihnen auch zugleich und in demselben Grade das Eine mittheilte. Denn was könnte einer ausser diesen (Geist und Wesenheit) Eines nennen? Denn der Mensch und ein Mensch sind ein und dasselbe; oder wie jedes Einzelne eine Zahl hat, wie wenn du von etwas sagst, daß es zwei sind, so sagt man von einem (μόνυ τινὸς) das Eine. Ist nun eine Zahl der Seyenden, so ist offenbar auch das Eine, und es ist nachzuforschen, was es ist. Ist das Zählen nur eine Wirksamkeit der Seele, die sie vornimmt, so wird das Eine nicht in den Dingen seyn. Aber es wurde gesagt, (ἔλεγεν ὁ λόγος), wenn ein Einzelnes das Eine verliert, so kann es auch durchaus nicht mehr seyn. Nun muß man sehen, ob das einzelne Eine und Seyende ein und dasselbe sey, und das überhaupt (ὅλως) Seyende und Eine. Aber wenn das Seyende jedes Einzelnen Vielheit ist, das Eine aber unmöglich Vielheit seyn kann, so werden beide verschieden seyn. Der Mensch also ist Lebendes (ζῶον) und Vernünftiges (λογικόν) und viele Theile. Und dieß Viele wird durch das Eine verbunden. Ein andres also ist der Mensch und ein andres das Eine. Denn das Eine ist

getheilt, das andre theillos. Und das ganze (ὅλον) Seyende, das alle Seyende in sich hat, wird in noch viel höherm Grade vieles seyn, und ein vom Einen verschiednes, durch Aufnahme und Theilnahme das Eine habend. Auch Leben und Geist hat das Seyende, denn es ist nicht todt. Vieles also ist das Seyende. Ist nun der Geist dieß (Seyende), so muß er deshalb nothwendig Vieles seyn, und noch viel mehr, wenn er die Gestalten umfaßt; denn die Idee ist nicht Eines, sondern vielmehr eine Zahl, die einzelne Idee sowohl als die gesammte, und sie ist so ein Eines, wie die Welt ein Eines ist. Ueberhaupt ist das Eine ein Erstes; Geist und Gestalten und Seyendes aber sind nicht Erste. Denn jede Gestalt ist aus Vielen und ein Zusammengesetztes, und ein Nachheriges (ὕϛερον); denn aus welchen jedes Einzelne besteht, die sind Erste. So kann also der Geist nicht das Erste seyn; dieß wird aus dem bisherigen klar seyn. Der Geist muß nothwendig im geistig Denken seyn. Und der beste (ἄριϛον) und der nicht auf das Aeussere blickt, muß das vor ihm denken (νοεῖν). Denn wenn er sich in sich selbst kehrt, kehrt er sich zum Ursprung. Und wenn er nun das geistig Denkende (νοῦν) und das geistig Gedachte (νοούμενον) ist, so wird er doppelt seyn und nicht einfach und also nicht das Eine. Blickt er auf ein Verschiednes, so blickt er durchaus auf das Höhere und das, was vor ihm ist. Blickt er aber auf sich selbst, und auf das Höhere, so ist er auch so ein Zweites; und man muß den Geist als einen solchen setzen, der beim Guten und beim Ersten ist, und auf jenen blickt; und der auch bei sich selbst ist, und sich selbst denkt, und denkt, daß er selbst alles Seyende ist. Da er so manchfaltig ist, so ist er weit davon, Eines zu seyn; so wird also auch nicht das Eine alles seyn, denn so würde es nicht mehr Eines seyn; auch ist es nicht Geist, denn auch dann würde es alles seyn, da der Geist alles ist; auch nicht das Seyende, denn auch das Seyende ist alles.

§. 3.

Was soll nun aber das Eine seyn? und welche Natur soll es haben? Es ist nicht wunderbar, daß dieß nicht zu sagen ist, da dieß auch beim Seyenden und bei der Gestalt nicht leicht ist, und stützt sich ja unsre Kenntniß (γνῶσις) auf Gestalten. Wenn die Seele zum Gestaltlosen geht, das sie nicht fassen kann, da es nicht begränzt, nicht gestaltet ist (τυποῦσθαι) von einem manchfaltigen Gestaltenden, so wankt sie und fürchtet, (dort) nichts zu erhalten (ἔχῃ). Deshalb wird es ihr in dergleichen schwer, und sie steigt gerne herunter, oftmals von allen abfallend, bis sie zum sinnlich Empfindbaren kommt; dort gleichsam als auf festem Grunde ruhend; wie auch das Auge (ὄψις), wenn es sich am Kleinen abmüht, gerne auf das Große fällt. Wenn nun die Seele in sich sehen will, sich allein sehend durch das Zusammenseyn, und Eines seyend, weil sie mit ihm Eines ist, so meint sie nicht, das zu haben, was sie sucht, weil sie nicht verschieden von dem Gedachten ist. Eben so muß der thun, der über das Eine philosophiren will, weil es Eines ist, was wir suchen, und weil wir nach dem Ursprung von allem, dem Guten und dem Ersten blicken, so müssen wir nicht ferne von dem seyn, was um das Erste ist, indem wir in das Letzte von allen fallen, sondern nach dem Ersten strebend, uns selbst von den letzten seyenden Sinnlichen aufführen; entfernt seyn von aller Sünde, als die, die nach dem Guten eilen; zu dem Ursprunge in uns selbst aufsteigen, und eins aus vielen werden, wenn wir Schauer des Ursprungs und des Einen werden wollen. Geist muß (der Strebende) werden, seine Seele ganz dem Geiste anvertrauen und in demselben gründen, daß, was jener sieht, auch sie wach aufnehme, und durch den Geist das Eine schaue. Er muß keine sinnliche Wahrnehmung hinzuthun, noch etwas von derselben in das Wahrzunehmende übergehende, sondern mit dem reinen Geiste das Reinste sehen, und mit dem Ersten des Geistes. Sieht nun der zu dem

Schauen eines solchen Bereitete, Größe oder Gestalt (σχῆμα) oder Masse um solch eine Natur, so ist ihm nicht der Geist Leiter zu solchem Schauen. Denn der Geist kann solches seiner Natur nach nicht sehen; sondern dieß ist das Geschäfte der sinnlichen Empfindung und der Vorstellung (δόξης), welche der sinnlichen Empfindung folgt. Man muß aber vom Geiste die Verkündigung dessen nehmen, was er vermag. Der Geist kann aber sehen, entweder das vor ihm, oder das, was an ihm ist (αὐτȣ̃), oder das, was von ihm selbst geschieht. Rein ist wohl auch das (τὰ) in ihm, reiner und einfacher aber das (τὰ), was vor ihm ist, noch vielmehr aber das (eine) (τὸ). Dieß ist dann nicht Geist, sondern von dem Geiste. Denn der Geist ist etwas von den Seyenden, jenes aber ist nicht etwas, sondern vor jedem Einzelnen, nicht ein Seyendes, denn auch das Seyende hat gleichsam die Gestalt (μορφὴν) des Seyenden, Jenes aber ist gestaltlos, auch ohne geistige Gestalt. Denn die Natur des Einen hat das Vermögen, alles zu erzeugen, ist aber nichts von diesen allen. Sie ist nicht etwas, nicht ein qualitatives (ποιόν), nicht ein quantitatives (ποσόν), nicht Geist, nicht Seele, nicht Bewegtes, auch nicht stehend, nicht in einem Orte, nicht in einer Zeit, sondern eingestaltig in sich, ja vielmehr ungestaltig (ἀνείδεον), seyend vor jeder Gestalt (εἴδȣς), vor der Bewegung, vor dem Stande (ςάσεως), denn dieß alles ist um das Seyende, und macht es zu vielen. Warum aber steht es nicht, wenn es nicht bewegt wird? Beim Seyenden muß eines von diesen beiden oder beides seyn. Was da steht, ist durch das Stehen (ςάσει) stehend, aber nicht ein und dasselbe mit dem Stehen; das Stehen wird ihm also als Eigenschaft zukommen (συμβήσεται), und es bleibt nicht mehr einfach. Wenn wir (das Eine) das Ursächliche nennen, so behaupten wir damit nicht, daß ihm etwas als Eigenschaft zukomme (συμβεβηκός), sondern nur, daß wir etwas von ihm haben, indeß jenes in sich selbst bleibt. Der richtig

Redende muß aber weder jenes noch dieß (vom Einen) sagen, sondern von uns muß er sagen, daß wir ausserhalb herumkreisen, und unsre eignen Eindrücke (πάθη) die wir empfangen, erklären wollen; zuweilen nahe, zuweilen weiter davon entfernt in den Ungewißheiten über das Eine.

§. 4.

Jene Ungewißheit aber kömmt nicht daher, daß die Einsicht (σύνεσις) jenes Einen nicht durch die Wissenschaft (ἐπιστήμην) geschieht, auch nicht durch geistiges Denken, wie das andre Geistige, sondern durch eine Gegenwart (παρουσίαν), welche höher ist, als die Wissenschaft. Die Seele leidet eine Entfernung vom Einen, und ist nicht durchaus Eines, wenn sie die Wissenschaft von irgend etwas aufnimmt. Denn die Wissenschaft ist ein Logos, ein Logos aber ist Vieles. Sie geht also über das Eine hinaus, wenn sie in die Zahl und Vielheit fällt. Ueber die Wissenschaft hinaus muß man also laufen (δραμεῖν), und nie über das Einesseyn hinausgehen, sondern von Wissenschaft und Gewußten (ἐπιστητῶν) und allem andern und schönen Anblick sich entfernen; denn alles Schöne kommt nach ihm und von ihm, wie alles Tageslicht von der Sonne. Deshalb sagt Plato, es (das Eine) könne nicht geschrieben und ausgesprochen werden. Wir aber schreiben und sprechen, indem wir darauf hinleiten wollen; und durch unsere Worte zum Schauen selbst erwecken, gleichsam den Weg zeigend dem, der etwas sehen will. Die Lehre befaßt sich nur mit dem Wege und dem Gange, das Schauen selbst ist die Sache dessen, der etwas sehen will. Wenn einer nicht zum Anblicke selbst gekommen ist, so hat die Seele, von dorther beleuchtet, keine Einsicht, und hat keinen Eindruck erhalten. Sie hat jenes liebende Leiden (πάθημα) nicht erfahren, das vom Sehen kömmt, da der Liebende in dem, was er liebt, ruht, wenn das wahre Licht aufgenommen wird, und be-

leuchtet die ganze Seele, weil diese ihm nahe kömmt; dieser ist noch vom Niedrigen beschwert, was dem Schauen im Wege steht, und will doch aufsteigen, aber er steigt nicht allein auf, sondern er hat ihn von jenem trennend bei sich, oder er ist noch nicht in Eines gesammelt. Denn jenes (Eine) ist von niemanden entfernt, und wieder von allen, so daß es daseyend (gleichsam) nicht da ist. Aber es ist eben nur bei denen, welche es aufnehmen können, und (zur Aufnahme) bereitet sind, so daß sie mit ihm zusammenstimmen, und gleichsam an ihn rühren, und ihn berühren durch die Aehnlichkeit und die von ihm kommende eingeborne Kraft. Wenn (die Seele) sich so verhält, wie sie sich verhielt, da sie von ihm kam, dann kann sie sehen, wie jener, von dem (Gott) seiner Natur nach geschaut werden kann (θεατὸς εἶναι). Die Seele nun ist noch nicht dort, sondern ist durch dieß erwähnte ausserhalb, oder durch den Mangel an dem sie lehrenden und leitenden (παιδαγωγοῦντος) Logos, der den Glauben an jenes verleiht. Innrer (Hindernisse) wegen, muß die Seele sich selbst für schuldig erklären und versuchen, von allen sich entfernend, allein zu seyn. Was ihr aber in den Gedanken (λόγοις) selbst mangelt, weil sie nicht daran glauben kann, das denke sie folgendermassen sich aus.

§. 5.

Wer da glaubt, daß die Seyenden durch Zufall und ohne Veranlassung (αὐτομάτῳ) verwaltet werden, und bloß durch körperliche Ursachen zusammengehalten, der ist weit entfernt von Gott und der Kenntniß (ἐννοίας) des Einen. Und unsre Rede geht nicht an diese, sondern an solche, die eine andre Natur ausser den Körpern setzen, und bis zur Seele aufsteigen. Diese nun müssen die Natur der Seele einsehen, sowohl in andrer Hinsicht, als in so fern sie vom Geiste her ist, und durch diesen, am Logos Theil nehmend, die Tugend erhält. Hierauf müs-

sen sie den Geist betrachten, der ein andrer ist, als der denkende und vernünftige (λογιζομένυ καὶ λογιστικῦ), sodann die Schlüsse (λογισμὸς), welche schon gleichsam in Entfernung und Bewegung sind, und die Wissenschaften, die in der Seele offenbare λόγοι sind, weil der Geist in die Seele gekommen ist, als Ursächer der Wissenschaften, auch den Geist betrachten als einen gleichsam sinnlich empfindenden, als der das Vermögen der Auffassung hat, der über der Seele steht, als ihr Vater, dann die geistige Welt, den ruhigen Geist, der als ruhende Bewegung alles in sich hat, der alles ist, eine gesonderte Menge, und dann wieder eine ungesonderte. Denn er wird nicht gesondert wie die λόγοι durch Herausgehen (ἐν προφορᾷ), sondern wie die λόγοι, die schon in Einem gedacht sind; und das in ihm wird nicht zusammengemischt; denn jedes Einzelne geht gesondert heraus, wie dieß auch bei den Wissenschaften der Fall ist, die alle im Theillosen sind, und zugleich ist jedes einzelne in ihnen gesondert. Diese zugleich seyende Vielheit nun ist die geistige Welt, die nahe am Ersten steht, und dieß (Erste) muß nothwendig seyn, wenn bewiesen werden kann, daß eine Seele sey, und dieß muß eigentlicher und höher (κυριώτερον) als die Seele seyn. Doch ist es nicht das Erste, weil es nicht Eines ist und nicht einfach. Einfach aber ist das Eine und der Ursprung von allen. Was aber vor dem Köstlichsten in den Seyenden ist, wenn etwas vor dem Geiste seyn muß, welcher Eines seyn will, aber nicht Eines ist, sondern bloß eingestaltig, weil der Geist in sich nicht zerstreut ist, sondern wahrhaft in und mit sich selbst ist, und sich nicht selbst gliedert, weil er nahe nach dem Einen ist, ob er gleich wagt, sich gewissermassen vom Einen zu entfernen; was also vor diesen ist, ist ein Wunder, das Eine, das kein Seyendes ist, damit nicht dieß Eine auch von einem andern gesagt werde; dem in der That eigentlich gar kein Name zukommt. Müssen wir es aber benennen, so wird es, überhaupt gesagt, schicklich das Eine

genannt werden, nicht als ob es ein andres wäre, und dann das Eine. Aus diesem Grunde nun ist es schwer zu erkennen; erkannt wird es aber am meisten aus seinem Erzeugnisse, der Wesenheit; und der Geist führt zur Wesenheit, und seine Natur ist eine solche, daß sie eine Quelle ist alles Besten, und eine Kraft, die das Seyende zeugt, die in sich bleibt und nicht verringert wird, die auch nicht in den Gewordenen unter ihr ist. Weil es vor diesem ist, so nennen wir es nothwendig Eines, um sie mit einem Namen unter uns zu bezeichnen, und uns zu nugetheilter Kenntniß (ἔννοιαν) führen, und indem wir wollen, daß die Seele Eines sey; wir nennen sie nicht so Eines und theillos, als ob wir sie einen Punkt oder eine Monas heißen wollten; denn was so Eines ist, ist der Ursprung des Quantitativen; was nie bestünde, wenn nicht die Wesenheit zuvor wäre, und was vor der Wesenheit ist. Nicht also hierauf müssen wir denken, sondern wir müssen dieß (Eine) so betrachten, als ob es analogisch jenes vorstelle, durch das Einfache und die Flucht der Vielheit und der Theilung.

§. 6.

Wie nennen wir nun das Eine, oder auf welche Weise passen wir es dem geistigen Denken an? wenn wir es in höherem Grade (πλειόνως) als Eines setzen, als wir die Monas und den Punkt als Eines annehmen. Denn hier nimmt die Seele die Größe und die Vielheit der Zahl hinweg, und endet im Kleinsten, stützt sich auf ein zwar Theilloses, das aber in einem Getheilten war, und das in einem andern ist. Das Eine aber ist nicht in einem andern, nicht im Getheilten und nicht so theillos, wie das Kleinste; denn es ist das Größte von allen, nicht in Größe, sondern in Kraft, und auch das Größelose in Kraft; da auch die nach ihm Seyenden, den Kräften nach ungetheilt sind, nicht der Masse nach theillos.

Auch als Unendliches muß man es annehmen, nicht als ein Nichtzudurchgehendes in Größe oder Zahl, sondern als ein Nichtzuumfassendes der Kraft nach. Denn wenn du dir es denkst als Geist oder Gott, so ist es noch mehr; und wenn du es durch das Denkvermögen (διάνοια) einest, so ist es auch da mehr; auch wenn du es als einen Gott denkst, und es zu dem Einigsten deines geistigen Denkens hinaufführst. Denn es ist in sich, und nichts kömmt ihm zu. Auch durch das Selbstgenügsame und durch das Eine seiner selbst kann einer das Eine nicht genügend setzen. Denn es muß das Hinreichendste von allen, das Selbstgenügsamste, das Unbedürftigste seyn. Alles Viele aber und nicht Eine ist bedürftig; da es nicht Eines, sondern aus Vielen geworden ist. Seine Wesenheit bedarf also des Einesseyn. Dieß aber bedarf sein selbst nicht, denn es ist selbst; was aber Vieles ist, bedarf so Vieles, als es ist. Und jedes Einzelne von dem, was in ihm ist, da es nach den andern ist und nicht in sich selbst, ist der andern bedürftig, und dem Einen und dem Ganzen nach giebt sich dieß als etwas Bedürftiges. Wenn nun etwas selbstgenügsamst seyn muß, so muß es das Eine seyn, da es allein ein solches ist, das weder sein selbst noch eines andern bedürftig ist. Denn es sucht nichts, daß es sey, oder daß es wohl sey; oder daß es sich darauf stütze. Denn da es den andern Ursächliches ist, so hat es nicht von den andern, was es ist, und das Wohlseyn. Denn was sollte ihm von aussenher kommen? Daher kommt ihm auch das Wohlseyn nicht zu; denn es selbst ist es. Auch hat es keinen Ort, denn es braucht keine Stütze; wie das Unbelebte, das sich selbst nicht tragen kann, und deshalb gestützt wird, und die Masse, die fällt, wenn sie nicht gestützt wird. Denn auch das andre wird durch das gestützt, durch was es besteht, und hat den Ort, an welchen es gestellt worden ist. Bedürftig ist also auch das, was einen Ort sucht. Der Ursprung ist aber dessen, was nach ihm ist, nicht bedürftig. Und der Ursprung von

allen bedarf auch durchaus nichts von allen. Denn was bedürftig ist, ist bedürftig, weil es nach dem Ursprung strebt. Wenn nun das Eine bedürftig wäre, so suchte das offenbar nicht mehr Eines zu seyn; so wäre es also dessen bedürftig, das es zerstörte. Alles aber, von dem man sagt, daß es bedürftig ist, ist des Wohlseyns und des Erhaltenden bedürftig. Dem Einen also ist nichts ein Gutes, es hat also auch keinen Willen nach etwas; sondern es ist übergut; und es ist nicht für sich selbst, sondern für andre gut, wenn etwas an ihm Theil nehmen kann. Es ist kein geistiges Denken in ihm, daß keine Anderheit in ihm sey, und auch keine Bewegung. Denn es ist vor der Bewegung und dem geistigen Denken. Denn, was sollte es denken? Sich selbst? so würde es also vor dem geistigen Deuken unwissend seyn, und des geistigen Denkens bedürfen, damit es sich selbst erkenne, da es doch in sich selbstgenügsam ist. Deshalb aber weil es nicht erkennt; und sich selbst nicht denkt, wird keine Unwissenheit bei ihm statt finden. Denn die Uuwissenheit findet nur beim Andern statt, wenn eines vom andern nichts weiß. Was aber allein ist, erkennt weder, noch hat es etwas, was es nicht wüßte. Da es aber Eines ist, und mit sich selbst zusammen ist, so bedarf es des Denkens seiner selbst nicht. Deun auch dieses mit sich Zusammenseyn braucht man nicht hinzuzufügen, um es als Eines zu bewahren. Auch das Denken und Verstehen (συνιέναι) muß man hinwegnehmen, und das Denken seiner selbst, und des andern. Nicht dem Denkenden nach (κατὰ τὸν νοοῦντα) muß man ihn (den Gott) stellen, sondern vielmehr dem Denken nach. Dieß Denken aber denkt nicht, sondern ist einem andern Ursache des Denkens. Das Ursächliche ist aber nicht ein und dasselbe mit dem Verursachten, dies Ursächliche von allen ist also nichts von allen jenen. Also müssen wir es auch nicht das Gute heißen, das es andern giebt, sondern auf eine andre Weise das Gute, über die andren Guten.

§. 7.

Wenn du aber, weil (Gott) nichts von diesen ist, ungewiß in deinem Wissen bist, so richte dich selbst auf dieses, und von diesem auf Gott. Wirf aber, indem du auf Gott dich richtest, den Verstand nicht weg (μὴ ἔξω ῥίπτων τὴν διάνοιαν); denn er ist nirgends so, daß er das andre seiner beraube, sondern er ist demjenigen, der dorthin (ἐκεῖ) rühren kann, gegenwärtig; dem Unvermögenden (dieß zu thun) ist er nicht gegenwärtig. Wie auch in andern Fällen kein bestimmtes Denken statt findet, wenn der Denkende etwas andres denkt, und bei etwas andrem ist, sondern wie man dem Gedachten nichts hinzufügen muß, damit es das Gedachte sey, so muß man auch hier wissen, daß der, welcher ein andres Bild (τύπον) in der Seele hat, jenes (Gott) nicht denken kann, so lange dieß Bild wirkt. So kann auch die Seele von andern befangen und gehalten nach dem Bilde des Entgegengesetzten nicht gebildet werden (τυπωθῆναι); sondern wie von der Materie gesagt wird, daß sie durchaus ohne Qualität seyn müsse (ἄποιον), wenn sie die Bilder von allen aufnehmen soll, so muß noch vielmehr die Seele gestaltlos (ἀνείδεον) werden, wenn sie kein Hinderniß in sich haben soll, für ihre Erfüllung und Erleuchtung von der ersten Natur. Ist aber dieß, so muß sie von allem Aeussern los sich ganz zum Innern wenden, sich nach nichts vom Aeussern hinneigen, sondern alles nicht wissen, erst ihrer Beschaffenheit nach, dann auch den Gestalten nach; sich selbst nicht kennen, und ganz in der Anschauung von jenem seyn; mit ihm zusammenseyn, und wenn sie gleichsam genug mit ihm umgegangen ist, kommen und auch andern dieß Zusammenseyn verkündigen, wenn es seyn kann. Solches Zusammenseyn genoß wohl einst auch Minos, und deshalb wird von ihm gesagt, daß er ein Gesellschafter (ὀαριστής) des Zeus gewesen sey. An dieß Zusammenseyn gedenkend gab er die Nachbilder desselben, die Gesetze, durch die Berührung des Göttlichen zur Gesetz-

gebung

gebung erfüllt. Vielleicht hält aber irgend eine Seele das Politische nicht ihrer würdig, weil sie oben bleiben will; welcher Eindruck (πάϑημα) dem, welcher viel geschaut hat, wohl widerfahren kann. Er ist, sagt er, ausserhalb keines, sondern bei allen ist er, die es nicht wissen. Denn *sie* fliehen ausserhalb seiner; ja ausserhalb ihrer selbst. So können sie das nicht ergreifen, vor dem sie fliehen. Die sich selbst verloren haben, können einen andern nicht suchen. So wird ein Sohn, der im Wahnsinne ausser sich selbst ist, den Vater nicht kennen. Wer aber sich selbst kennen gelernt hat, wird auch wissen, woher er ist.

§. 8.

Wenn also eine Seele zu andrer Zeit sich selbst kennt, und weiß, daß ihre Bewegung nicht die gerade ist, wenn sie nicht irgend gebrochen wird, und daß ihre natürliche Bewegung eine gleichsam kreisförmige ist, um nichts äusseres, sondern um den Mittelpunkt, der Mittelpunkt aber das ist, von dem der Kreis (ausgeht), so wird sie gewiß um das herum sich bewegen, von welchem sie her ist; und mit diesem wird sie zusammenhängen, sich immer nach ihm hinbewegend, wonach alle sich hinbewegen sollten. Die Seelen der Götter bewegen sich immer dorthin, und weil sie sich dorthin bewegen, sind sie Götter. Denn ein Gott ist, der mit jenem verbunden ist. Das weiter entfernte ist der vielfache Mensch und das Thier. Ist nun der Mittelpunkt gleichsam der Seele das Gesuchte; oder müssen wir ein andres annehmen, in welchem alle Mittelpunkte gleichsam zusammentreffen? Kreis und Mittelpunkt aber werden hier nur analogisch aufgeführt. Denn nicht so ist die Seele ein Kreis, als ob sie eine Figur wäre, sondern weil in ihr und um sie die ursprüngliche (ἀρχαία) Natur ist, und weil sie von einem solchen abhängt, und einem noch höheren, wenn die Seelen ganz gesondert sind. Weil nun ein Theil von uns

vom Körper umfaßt wird (κατέχεται), wie wenn einer die Füsse im Wasser hätte und mit dem übrigen Körper heraus stünde, so sind wir mit dem nicht eingetauchten herausragenden Körper durch unsern Mittelpunkt dem Mittelpunkte von allen verbunden; wie wir die Mittelpunkte der größten Kreise mit dem Mittelpunkte der umgebenden Kugel verbinden. Wären es nun körperliche, nicht seelische Kreise, so wären sie örtlich mit dem Mittelpunkte verbunden, und um den irgendwo befindlichen Mittelpunkt wären die Kreise herum. Weil aber die Seelen geistig sind, und jenes über dem Geiste, so ist anzunehmen, daß diese Verbindung durch andre Kräfte geschehe, als wodurch von Natur das Denkende mit dem Gedachten sich verbindet; und daß etwas näheres da sey als das Denkende in Aehnlichkeit und Einerleiheit, das dem Verwandten sich verbindet, so daß niemand es trennt. Denn die Körper werden von ihrer Gemeinschaft an einander durch die Körper selbst getrennt. Das Urkörperliche aber wird durch Körper nicht getrennt. Es ist also nicht verschieden durch den Ort, sondern durch Anderheit und Unterschied (διαφορᾷ). Ist nun diese Anderheit nicht da, so sind die nun nicht andern bei einander. Jenes aber, das die Anderheit nicht hat, ist immer da (πάρεστιν); wir aber sind es, wenn wir diese (Anderheit) nicht haben. Jenes sehnt sich nicht nach uns, daß es um uns seyn möchte; wir aber sehnen uns nach jenem, daß wir um dasselbe seyn möchten; wir bewegen uns immer um dasselbe, aber wir blicken nicht immer auf dasselbe hin, sondern wir sind wie ein Chor von Sängern, der wohl um den Führer sich bewegt, von dem aber doch einer sich vom Schauen auf ihn wegwenden kann nach aussen, wenn er sich aber wieder hinkehrt, singt er gut, und ist nun wirklich um ihn; so auch wir. Wir bewegen uns immer um ihn, auch wenn wir vollkommen von ihm abgelöset sind, und wir ihn nicht mehr haben. Wir blicken nicht immer auf ihn, aber wenn wir auf ihn blicken, so haben wir unser Ziel und unsre

Ruhe; dann mißtönen wir nicht mehr, wenn wir wirklich den göttlichen Reigen um ihn herum aufführen.

§. 9.

In diesem Reigen aber sieht er die Quelle des Lebens, die Quelle des Geistes, den Ursprung des Seyenden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele; die doch nicht so von Gott ausfließen, daß sie ihn verminderten. Denn er ist keine Masse, sonst würde das Erzeugte vergänglich seyn; nun aber ist es ewig, weil sein Ursprung immer ein und derselbe bleibt; sich nicht in das Erzeugte theilt, sondern ganz bleibt; deshalb bleibt auch das Erzeugte, eben wie wenn, da die Sonne bleibt, auch das Licht bleibt. Denn wir sind nicht abgeschnitten von ihm, sind nicht ausser ihm (χωρίς), wenn auch die auffallende Natur des Körpers uns zu sich gezogen hat; sondern eines athmen wir und werden von ihm erhalten, nicht als ob jener nun sich gäbe, dann entfernte, sondern als der fortdauernd darleiht, so lange er ist, was er ist. Wenn wir zu ihm uns neigen, stehen wir höher, unser wohl Seyn ist dort; wenn wir ferne von ihm sind, stehen wir niedriger. Dort ruhet die Seele und ist ausser den Uebeln, nachdem sie an den von Uebeln freien Ort aufgestiegen ist; dort denkt sie (νοεῖ), und ist frei von jedem Eindruck (ἀπαθής), und dort ist das wahrhafte Leben (ἀληθῶς ζῆν). Denn das Leben, das nun gelebt wird ohne Gott, ist nur eine Spur des Lebens, welche jenes Leben nachahmt. Das Leben dort aber ist eine Wirksamkeit des Geistes, und diese Wirksamkeit zeugt auch Götter, indem sie in Ruhe und Stille (ἐν ἡσυχῷ) an jenes (Gott) rührt; sie zeugt die Schönheit, sie zeugt die Gerechtigkeit, sie zeugt die Tugend. Denn dieß empfängt (κύει) die Seele, wenn sie von Gott erfüllt ist, und dieß ist ihr Ursprung und Ziel. Ursprung, weil sie von dorther ist; Ziel aber, weil dort ihr Gutes ist, und weil, wenn sie dorthin gelangt, sie wird, was sie war. Denn daß sie

hier ist, und in diesen hier, ist Abfall und Flucht und Verlust der Flügel. Es aber zeigt auch an, daß dort das Gute ist, die der Seele eingeborne Liebe, wie ja in Schriften und Mythen die Liebe mit den Seelen verbunden ist. Denn da die Seele ein andres ist, als Gott, aber aus ihm, so liebt sie ihn nothwendig, und wenn sie dort ist, hat sie die himmlische Liebe. Hier aber wird sie gemein (πάνδημος). Denn dort ist sie die himmlische Aphrodite, hier aber wird sie gemein, und gesellt sich zu allem (ἑταιρισθεῖσα). Jede Seele aber ist eine Aphrodite. Auf dieß deutet jenes Geburtsfest der Aphrodite und der zugleich mit ihr gezeugte Eros. Die Seele liebt also von Natur Gott, und wünscht mit ihm vereint zu werden, wie eine Jungfrau mit dem schönen (Jüngling) aus schöner Liebe. Wenn sie aber ins Werden herabgekommen ist, wird sie durch das Freien gleichsam betrogen, und verwechselt ihre Liebe mit einer sterblichen, und in der Entfernung (ἐρημία) vom Vater frevelt sie. Wenn sie denn wiederum die hier befindlichen Frevel haßt, sich von dem Niedern hier reinigt, und zum Vater hinstrebt, dann befindet sie sich wohl. Und wem eine solche Erfahrung (πάθημα) unbekannt ist, der denke sich zur Vergleichung eine irdische Liebe, was es heißt, dessen theilhaftig werden, was einer am meisten liebt. Das aber, was hier geliebt wird, ist sterblich und schädlich, und die Liebe ist eine Liebe der Schattenbilder; und fällt nur deshalb vom Ziele ab, weil das wahrhaft zu Liebende (ὄντως ἐρώμενον) nicht da war; nicht unser Gutes, nicht was wir suchen. Dort aber ist das Wahrhaft zu Liebende, mit dem man zusammen seyn kann, und Theil an ihm haben und es wirklich haben, weil es äusserlich nicht mit Fleisch umhüllt ist. Wer dieß erfahren hat, weiß, was ich sage, daß die Seele dann ein andres Leben hat, und aus sich herausgehend, ja schon herausgegangen, an ihm Theil hat, und sich so beschaffen fühlt, daß der Verleiher des wahren Lebens schon da ist, und daß sie nichts weiter bedarf, ja daß sie im Gegentheil alles andre

ablegen muß, und in diesem allein stehen; daß sie allein wie Gott werden muß, und alles andre abschneiden, was um sie herumliegt. Also müssen wir eilen, von hier hinwegzugehen, und zürnen, daß wir eines Theiles hier gebunden sind, daß wir ihn mit ganzer Seele umschlingen, und keinen Theil haben, der nicht an ihn rührte. Dann können wir ihn sehen und uns selbst, wie wir uns sehen müssen (θέμις), erleuchtet (ἠγλαϊσμένον) nemlich und des geistigen Lichtes voll; ja das reine Licht selber, schwerelos, leicht Gott geworden, ja vielmehr schon seyend, von ihm dann entbrannt. Fällt aber die Seele beschwert wieder herunter, so ist dieß Licht wieder wie verlöscht.

§. 10.

Warum bleibt nun aber die Seele nicht dort? wohl deshalb, weil sie noch nicht ganz aus sich herausgegangen ist? Es wird aber ein fortdauerndes Schauen seyn, wenn sie nicht mehr verwirrt wird, keine Verwirrung durch den Körper mehr eintritt. Das Sehende ist aber nicht das Verwirrte, sondern ein andres; das Sehende entbehrt des Schauens, wenn es jener Wissenschaft nicht entbehrt, die in Demonstrationen und Glauben (ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι) besteht, und in den Schlüssen der Seele. Das Sehen aber und das Sehende ist nicht mehr Logos, sondern höher als der Logos, und vor dem Logos, und am Logos nur als ein Geschautes. Wer nun sich selbst sieht, wird dann, wenn er sich sieht, einen so beschaffnen sehen, und wird mit sich als einem solchen zusammenseyn; und wird sich, einfach geworden, als einen solchen empfinden. Vielleicht muß man nicht einmal sagen, er wird sehen; sondern er wird selbst zum Gesehenen; wenn man anders diese beiden als zwei betrachten darf, das Sehende und das Gesehene, und wenn nicht beide eines sind. Dieß ist eine verwegene Rede. Denn dann sieht der Sehende nicht, und unterscheidet nicht, und bildet sich nicht zwei

ein, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, und nicht mehr derselbe; er vollendet dort nicht sein selbst Werk, sondern er ist ganz jenes (Eigenthum) geworden, und ist ganz eins mit ihm, wie ein Mittelpunkt, der sich mit dem Mittelpunkte verbindet. Denn wenn sie hier zusammenkommen, sind sie eins; dann aber, wenn sie sich sondern, sind es zwei. So sagen auch wir, nun sey das eine ein andres. Deshalb ist dieß Schauen schwer auszusprechen. Denn wie sollte einer das als ein andres aussprechen, da er es, als er es sah, nicht als ein andres sah, sondern als eines mit sich selber.

§. 11.

Das wollte jenes Gesetz der Mysterien andeuten, daß man (das Geheimniß) nicht Ungeweiheten bekannt machen sollte. Denn jenes soll nicht bekannt gemacht werden, und deshalb verbot das Gesetz, das Göttliche einem andern zu offenbaren, der nicht selbst des Glückes, es zu sehen, theilhaftig geworden ist. Da es nun nicht zwei waren, sondern der Sehende und das Gesehene eins waren, da das Gesehene nicht ein Gesehenes, sondern ein Geeintes war, wenn sich einer, da er mit jenem sich mischte, sich dessen erinnerte, so wird er das Bild von jenem bei sich haben. Er war Eines und derselbe, war in sich selbst durchaus nicht verschieden, auch in Bezug auf andre; denn nichts wurde bei ihm bewegt, kein Zorn, keine Begierde nach einem andern war bei ihm, der schon aufgestiegen war; aber auch kein Logos, kein geistiges Denken, ja er selbst nicht, wenn man so sagen darf; sondern, wie hinweggerissen oder begeistert, stand er ruhig in unbewegtem stillen Stande, von seiner Wesenheit keineswegs sich abneigend, nicht um sich selbst sich wendend, sondern durchaus stehend und gleichsam selbst Stehen (στάσις) geworden. Auch um das Schöne (τῶν καλῶν) wendet er sich nimmer; denn er geht auch über das Schöne (τὸ καλόν) hinaus. Auch über den Kreis der Tugenden schreitet er hinaus,

wie wenn einer in das Innere des Heiligthums eingeht, hinter sich die Statuen im Tempel läßt, welche ihm dann, wenn er aus dem Heiligthume herausgeht, zuerst wieder entgegen kommen, nach dem Schauen innen und dem Zusammenseyn (συνουσίαν) dort. Dann blickt er auf keine Statue und auf kein Bild, sondern auf es selbst (das Urbild); diese (Statuen und Bilder) sind nur zweite Geschaute. Es selbst aber ist wohl kein Geschautes; sondern es ist dort eine andre Art des Sehens; Entzückung, Einfachwerden, Hingeben an dasselbe, Sehnsucht nach seiner Erreichung, und Stehen und Nachdenken zur Einstimmung mit ihm; wenn einer nemlich das im Heiligthume sieht; sieht er es aber auf andre Weise, so ist nichts bei ihm. Diese Nachahmungen deuten auch die weisen Propheten an, indem sie zeigen, wie jener Gott geschaut wird. Der weise Priester, der das Räthsel (αἴνιγμα) versteht, hat, wenn er dort ist, das wahre Schauen des Heiligthums; ist er noch nicht dort, so hält er dieß Heiligthum für ein Unsichtbares, und wird Quelle und Ursprung als Ursprung verstehen. Ist er aber darin, so sieht er den Ursprung, und ist mit ihm zusammen, das Aehnliche mit dem Aehnlichen; und läßt nichts von den Göttlichen bei Seite, was die Seele haben kann. Und vor dem Schauen bittet er um das Uebrige aus dem Schauen; das Uebrige ist aber für den, der über alles hinausgegangen ist, dasjenige, was vor allen ist. Denn nicht ins durchaus Nichtseyende wird die Natur der Seele kommen, sondern, wenn sie heruntersteigt, wird sie zum Bösen kommen, und so zum Nichtseyenden, aber nicht zum durchaus Nichtseyenden. Geht sie den entgegengesetzten Weg, so wird sie nicht zu dem andern kommen, sondern zu sich selbst; und wenn sie also nicht in einem andern ist, so wird sie in nichts seyn, sondern in sich selbst. Nicht aber in Seyenden seyn, sondern allein in sich, heißt in jenem (Gott) seyn. Denn es wird einer nicht Wesenheit, sondern über die Wesenheit Erhabenes, dadurch, daß er mit Gott um-

geht. Sieht nun einer, daß er dieß geworden ist, so hat er sich selbst als ein ähnliches Bild von jenem (Gott). Und wenn er von sich weg geht, wie ein Abbild zum Urbilde, so wird er das Ziel seines Ganges haben. Ist er vom Schauen abgefallen, so erweckt er die Tugend, die in ihm ist, wieder, und indem er sich durch dieselbe ganz geschmückt sieht, wird er wieder leicht, und geht durch die Tugend zum Geiste und zu der Weisheit, und dadurch zu ihm (Gott). Und so ist das Leben der Götter und der göttlichen und glücklichen Menschen, unbekümmert um die Lüste hier, die Flucht des Einen zu dem Einen.

